Archiv für Reformationsgeschichte

HERAUSGEBER - EDITORS

Gerhard Ritter

Erich Hassinger

Harold J. Grimm

Roland H. Bainton

Heinrich Bornkamm

JAHRGANG 50 · 1959 · HEFT 2

GÜTERSLOHER VERLAGSHAUS GERD MOHN

Archiv für Reformationsgeschichte

Internationale Zeitschrift
zur Erforschung der Reformation und ihrer Weltwirkungen. Herausgegeben im Auftrag des Vereins für Reformationsgeschichte und der American Society for Reformation Research

An International Journal
Concerned with the history of the Reformation and its significance in world affairs. Published under the auspices of the Verein für Reformationsgeschichte and the American Society for Reformation Research

HERAUSGEBER – EDITORS

Gerhard Ritter – Erich Hassinger – Harold J. Grimm – Roland H. Bainton – Heinrich Bornkamm

---

INHALT Jahrgang 50, Heft 2

Hans Denck und Thomas Müntzer in Nürnberg 1524. Von Pastor *Georg Baring*, Dissen (Teutoburger Wald) 145

Die Herkunft der osthessischen Täufer. Teil 2. Von *Ruth Weiß*, Jena, St.-Jakob-Straße 31 182

Freedom in Huguenot Doctrine. By *G. L. Pinette*, Professor of modern Languages, Wagner College, Grymes Hill, Staten Island, N.Y. 200

Puritanism and Democracy in the New Model Army. By *Leo F. Solt*, Assistant Professor of History, Indiana University 234

Zeitschriftenschau. Von *Günther Franz*, Professor für Geschichte, Landwirtschaftliche Hochschule Stuttgart-Hohenheim 252

Buchbesprechungen 268

Notice 286

Alphabetisches Verzeichnis der in den Jahrgängen 49 und 50 besprochenen selbständigen Schriften 287

© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1959 · Verlagsnummer 4336
Gesamtherstellung F. L. Wagener, Lemgo · Printed in Germany

Hans Denck und Thomas Müntzer in Nürnberg 1524

von Georg Baring

Über 75 Jahre sind vergangen, seitdem Ludwig Keller durch sein Buch über Hans Denck auf diese bedeutsame Gestalt der Reformationszeit die Aufmerksamkeit lenkte. „Ein Apostel der Wiedertäufer" war er, obwohl der seit 1525 unstete und flüchtige Mann schon 1527, kaum 30jährig, von der Pest dahingerafft wurde[1]. Seine Theologie ist in verschiedenen Doktorarbeiten behandelt[2];

Abkürzungen in den Literaturangaben der Anmerkungen:

ARG: Archiv für Reformationsgeschichte.

B: Heinrich Boehmer: B I: Studien zu Th. Müntzer. Leipzig 1922. – B II: Gesammelte Aufsätze, Gotha 1927, S. 189–222: Th. Müntzer u. das jüngste Deutschland, 1923. – B III: Heinrich Boehmer u. Paul Kirn: Th. Müntzers Briefwechsel. Leipzig 1931.

Br: Otto H. Brandt: Th. Müntzer. Sein Leben u. seine Schriften. Jena 1933.

D: Hans Denck, Schriften: D I: Bibliographie. Georg Baring, 1955. – D II: Religiöse Schriften. Walter Fellmann, 1956, QuFRG, XXIV, Teil I u. II.

H: Carl Hinrichs: Th. Müntzer. Politische Schriften. Hallische Monographien Nr. 17, Halle/S. 1950, mit wertvollem Kommentar: H I: „Die Fürstenpredigt", 1524. H II: „Ausgedrückte Entblößung", 1524. H III: „Hochverursachte Schutzrede", 1524.

Ke: Ludwig Keller: Ein Apostel der Wiedertäufer. Leipzig 1882.

Ko: Theodor Kolde: Ko I: Andreas Althamer, der Humanist u. Reformator in Brandenburg-Ansbach. Beiträge z. Bayr. KG, Bd. I. Erlangen 1895. – Ko II: Hans Denck u. die „gottlosen Maler von Nürnberg", ebd., Bd. VIII, 1902. – Ko III: Zum Prozeß der „drei gottlosen Maler" von Nürnberg. Kg. Studien Hermann Reuter z. 70. Geburtstag. Leipzig 1888.

Menn. Lex. bzw. Menn. Geschbl.: Christian Hege u. Chr. Neff: a) Mennonitisches Lexikon. Frankfurt a. M. u. Weierhof (Pfalz). I 1913, II 1937, III f. 1958. Harold S. Bender u. Ernst Crous. Karlsruhe. – b) Mennonitische Geschichtsblätter. Karlsruhe 1936 ff.

QuFRG: Quellen u. Forschungen z. Reformationsgeschichte. Leipzig, seit 1952 Gütersloh.

RE: Realenzyklopädie für protestantische Theologie u. Kirche.

RGG: Die Religion in Geschichte u. Gegenwart (^{2} bzw. ^{3}: 2. bzw. 3. Auflage).

St: Ernst Staehelin: St I: Briefe u. Akten zum Leben Oekolampads 1499–1526. 1927, QuFRG X. – St II: Ab 1526. 1934, QuFRG XIX. – St III: Das theologische Lebenswerk Oekolampads. 1939, QuFRG XXI.

SVRG: Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte.

WA: Weimarer Lutherausgabe, 1883 ff. – WA Br: Briefe.

ZHVS: Z. des historischen Vereins für Schwaben und Neuburg. Augsburg 1874 ff.

1. Ke mit vielen unbewiesenen Kombinationen. Wertvoll noch S. 248–253, Akten und Briefe.

2. *Otto Erich Vittali:* Die Theologie des Wiedertäufers Hans Denck. Phil. Diss. Freiburg i. Br. 1932, Offenburg 1932. – *Albrecht Hege:* Hans Denck (1495–1527). Ev.-theol. Diss. (Maschinenschrift). Tübingen 1942.

der jetzt vorliegende Neudruck der Schriften Dencks, die sehr selten geworden sind[3], ermöglicht einem größeren Kreis das Studium seiner im 16. Jahrhundert so weit verbreiteten Gedanken.

Für seinen äußeren Lebensweg wie für seine geistige Entwicklung bedeutet seine Tätigkeit als Rektor der St.-Sebald-Schule in Nürnberg einen entscheidenden Wendepunkt. In diesen kaum eineinhalb Jahren[4] vertiefte sich die Nachwirkung des Einflusses von Erasmus aus der Basler Zeit durch die enge Verbindung mit den Nürnberger Humanisten. In deren Kreis hatte sich das moderne Denken des großen Lehrers in Basel mit dem innerlichen Anliegen des Johann Staupitz und seines Schülers Wenzeslaus Linck zusammengefunden. Dazu kam die Bekanntschaft mit den neuen Schriften Karlstadts und Müntzers und wahrscheinlich eine persönliche Begegnung mit dem zuletzt genannten Manne. Heinrich Boehmer hat in seinen „Studien zu Thomas Müntzer[5]" wie in einem Artikel der „Ev.-luth. Kirchenzeitung" 1923, der später in den Band seiner „Gesammelten Aufsätze" aufgenommen wurde[6], festgestellt: „Die Neigung, Müntzers Geschichte und Schicksal dogmatisch zu betrachten und zu verwerten, ist geblieben[7]." Schon Philipp Melanchthon nahm es 1525 in seiner „Histori Thome Müntzers mit der geschichtlichen Wahrheit nicht eben sehr genau", sondern diese „wimmelt und krimmelt, wie das Fell eines Pudels von Flöhen, von kleinen und großen Irrtümern[8]". So hat man in einer „unübersehbaren Literatur" bis ins 20. Jahrhundert mehr über diesen „merkwürdigen Mann" geschrieben, als ihn selbst gelesen[9]. Durch die jetzt begonnene Neuausgabe seiner sämtlichen Schriften[10] ist

3. D I u. D II: Hans Denck, Schriften.

4. *Heinrich W. Heerwagen:* Zur Geschichte der Nürnberger Gelehrtenschulen 1485 bis 1526, Nürnberg 1860, S. 15 f., setzt Dencks Kommen schon auf das Jahr 1521 an. Dagegen Denck: Er sei „by anderhalb Jaren daselb schulmaister gewesen" (Ke S. 250).

5. B I. 6. B II.

7. B I, S. 6. – *Max Steinmetz:* Zur Geschichte der Müntzer-Legende. Beiträge z. neuen Geschichtsbild. Zum 60. Geburtstag von *Alfred Meusel.* Berlin 1956. S. 35–70.

8. B I, S. 3 f.

9. Bleibend wertvoll: *Karl Holl:* Luther u. d. Schwärmer. Ges. Aufsätze „Luther". Tübingen ^{3}1923. S. 420–467.

10. *Günther Franz:* Bibliographie der Schriften Th. Müntzers. Z. d. Vereins f. Thüring. Geschichte u. Altertumskunde. Jena 1940. N. F., 34. Bd., S. 162–173. – *Ders.:* Der Deutsche Bauernkrieg. München ^{1}1933. Aktenband ^{1}1935. – H. – B III. – *Oskar Joh. Mehl:* Th. Müntzers Deutsche Messe u. Kirchenämter. Grimmen i. Pommern 1937. – Br. Darin weitere ältere Literatur S. 237–239. – *M. M. Smirin:* Die Volksreformation des Th. Müntzer u. d. große Bauernkrieg. Berlin ^{2}1956. – *Franz Lau:* Der Bauernkrieg u. d. angebliche Ende der lutherischen Reformation als Volksbewegung (Luther-Jahrbuch 1959, S. 109–134), untersucht die Jahre 1525 bis 1532 mit dem Ergebnis, „eine besonders festgefressene Lutherlegende um den Bauernkrieg abbauen" zu können. „Die Reformation ist noch lange über 1525 hinaus Volksreformation geblieben" (S. 134).

es heute jedem möglich, dies zu tun. So nur kann es dahin kommen, daß nicht weiter sein Name „konsequent" falsch geschrieben wird, nämlich Münzer statt Müntzer[11], sondern daß vor allem erkannt wird, was er in seinen liturgischen und theologischen Schriften eigentlich wollte[12], wie weit er damit wirkte, und wie er in den Strudel des Bauernkrieges geriet und darin unterging. Dazu mag zugleich das Bild der Nürnberger Zeit Hans Dencks ein wenig beitragen.

Im Herbst des Jahres 1523 suchte der Rat der Stadt Nürnberg für die vornehmste ihrer Schulen, die St.-Sebald-Schule, einen neuen Rektor, der in den klassischen Sprachen erfahren sein sollte[13]. Die Erweiterung seines Aufgabenkreises durch einen Kurs für humanistische Studien im Jahre 1509 machte es zur Pflicht, nach einem wissenschaftlich besonders tüchtigen Manne Ausschau zu halten. Oekolampad in Basel hörte wohl durch Pirkheimer von der Verlegenheit Nürnbergs und empfahl Denck um seiner guten Sprachkenntnisse willen als geeignete Persönlichkeit[14]. Der Rat ging auf den Vorschlag ein und berief den jungen Gelehrten, der das Lateinische, Griechische und Hebräische beherrschte. Nach der Sitte der Zeit erhielt er seit September „im Pfarrhof" freie Wohnung und Kost und eine bestimmte Besoldung[15].

Bald verkehrte Denck auf Grund der Beziehungen zu den gemeinsamen Freunden in Augsburg und Basel in Pirkheimers Haus hinter dem „schönen Brunnen" am Markt zu Nürnberg. Der vornehme, gastfreie Humanist erwähnt Denck in seinem Brief an Oekolampad, als er diesem den Tod Bernhard Adelmanns mitteilte. Dann kommt er, der Besitzer einer reichen Bibliothek, auf verschiedene Bücher zu sprechen. Einige hat er an Denck zur Weiterbeförderung an Cratander in Basel übergeben, bei dem dieser früher als Korrektor tätig

---

11. B II, S. 219, Z. 6; S. 195, Z. 9f.; B I, S. 1 u. 18, Anm. 1. – Lutherjahrbuch 1958, S. 197: „Statt ‚Münzer' sollte seit *Heinrich Boehmer* besser ‚Müntzer' geschrieben werden."

12. *Annemarie Lohmann:* Zur geistigen Entwicklung Thomas Müntzers. Leipzig 1931.

13. *Ludwig Keller:* Johann von Staupitz u. d. Waldensertum (Hist. Taschenbuch, Fr. von Raumer u. W. Maurenbrecher, 4. Jg., VI. Folge, Leipzig 1885, S. 159), irrt, wenn er Denck als „1. Rektor der berühmten Sanct-Sebald-Schule" bezeichnet. Sie bestand schon im 14. Jahrhundert. Der Gedanke, Melanchthon zu rufen, taucht erst Oktober 1524 auf. *Heerwagen,* S. 5 u. 17. Damit fällt aber auch ein gut Teil weiterer Konstruktionen *Kellers.*

14. St I, Nr. 246, S. 359: 1525 Febr. 26.; vgl. Nr. 158, S. 224: 1523 Juli 1. – Nr. 404, S. 554: 1526 Juni 22.: Pirkheimer an Oekolampad: „Denckius tuus".

15. Über die Ankunft Dencks enthalten die Ratserlässe keinerlei Angaben: Ke S. 248. – Kaspar Ammann an Veit Bild erwähnt ihn am 6. Sept. 1523. St I, Nr. 172, S. 251. – *Karl Schornbaum:* Das älteste Ehebuch der Pfarrei St. Sebald in Nürnberg 1524–1543, Nürnberg 1949, nennt Denck nicht.

gewesen war[16]. Nicht viel später muß Denck in Nürnberg geheiratet haben. Anfang 1524 beschloß der Rat, „ihm, dhweil er ein eeweyb hat", außer dem bisherigen Gehalt jährlich 52 fl zu geben. Davon hatte Denck die Kosten für den eigenen Haushalt zu bestreiten, aber überdies „darzu zwen locaten underhalten[17]". Nach den älteren Bestimmungen des Rates hatte der Rektor der Schule für seine Helfer, „Baccalaurei" oder „Locati" genannt, selbst zu sorgen und diese von seinem Einkommen zu besolden[18]. Wie aus einem späteren Ratserlaß hervorgeht, handelte Denck dementsprechend, nahm aber überdies selbst Kinder in seinem Hause „in der Cost" auf[19].

In Nürnberg hatte damals zwischen dem zweiten und dritten Reichstag das ohnmächtige Reichsregiment seinen Sitz. An eine Durchführung des Wormser Ediktes gegen Luther war indessen auch hier nicht zu denken[20]. Andreas Osiander hielt am 23. Februar 1522 die erste evangelische Predigt in der Stadt, von der Luther später urteilt: „Nürnberg leuchtet in ganz Deutschland wie eine Sonne unter Mond und Sternen und bewegt gar kräftiglich andere Städte, was daselbst im Schwange geht[21]." Zu Gehör der päpstlichen und kaiserlichen Gesandten wurde an fünf Stellen der Stadt das Evangelium frei verkündigt[22]. Aber der Rat hielt sich unter der klugen Leitung des bedeutenden Ratsschreibers Lazarus Spengler im ganzen noch zurück[23]. Dies wird gerade auch an seiner Stellungnahme gegenüber Reformen des Gottesdienstes deutlich[24], in deren Zusammenhang Dencks Name in den Ratsbeschlüssen zuerst wieder auftaucht. 1524 begegnen uns in Nürnberg zwei Lösungen der Neugestaltung der Messe; die eine hatte ihre „Ur- und Vorbilder" bei den Schwärmern, vor allem Th. Müntzer und Kaspar Kantz, die andere folgt Luthers „Formula missae". Eine im Mai 1524 von dem Augustinerprior Wolfgang Volprecht entworfene, jetzt nach einer Abschrift aus der Zeit um 1700 veröffentlichte Deutsche Messe zeigt im Credo im deut-

16. St I, Nr. 182, S. 265: 1524 Jan. 23.; S. 224, Anm. 1.

17. Ke S. 248 liest sinnentstellend loca-l-en statt loca-t-en. Nürnberger Ratsbuch 10. Febr. 1524.

18. *Heerwagen*, S. 5.

19. Ke S. 248 f.: Nürnberger Ratsbuch 21. Jan. 1525.

20. Zu Nürnbergs Lage: *Hans von Schubert:* Die Reichsstadt Nürnberg u. d. Reformation. Zeitwende 1925, I, S. 577 ff. – St I, S. 266, Anm. 6: 3. Reichstag Nov. 1523 bis April 1524.

21. WA 30, II, S. 518, 10–12.

22. St I, Nr. 182, S. 265 mit Anm. 7. S. 266: 1524 Jan. 23.: „Concionatores nostri in quinque locis libere evangelium praedicant." Auch in Dencks St.-Sebald-Kirche.

23. *Hans von Schubert:* Lazarus Spengler u. d. Reformation in Nürnberg. Leipzig 1934 (QuFRG XVII). S. 421, 423.

24. *Bernhard Klaus:* Die Nürnberger Deutsche Messe 1524. Jahrbuch für Liturgik u. Hymnologie. Kassel 1955. S. 1–46.

schen Wortlaut „eine nicht zu übersehende Übereinstimmung mit der Fassung Th. Müntzers[25]". Ein zweiter Weg, den Andreas Döber in der neuen Form der Krankenkommunion als Kaplan am „Neuen Stift" ging, zeigt in der Präfation „Anklänge an die Formulierungen Th. Müntzers". Dem Verfasser der „Nürnberger Deutschen Messe von 1524", W. Volprecht[26], „muß" neben der Straßburger Messe „Müntzers Text bekannt gewesen sein[27]". Doch die Pröpste, an St. Sebald Dominicus Schleupner und an St. Lorenz Andreas Osiander, gingen nicht so weit mit. Sie führten zwar am 5. Juni 1524 eine neue Form der Messe ein mit deutschen Lektionen und mit den in einer deutschen Vermahnung eingebetteten deutschen Einsetzungsworten[28], aber auch dagegen wendet sich der Rat. Auf Grund der politischen Lage glaubte er, noch nach dem Abzug der Reichsstände, des kaiserlichen Statthalters und des päpstlichen Legaten nach Beendigung des Reichstages am 18. April 1524 größte Vorsicht walten lassen zu müssen. So erklärt es sich, daß Denck im Zuge der auch aus einem Briefe Osianders uns bekannten Hochstimmung im Volk[29] sich dieser Reformbewegung einordnete. Der Rat hatte schon 1523 gebilligt, daß am Palmsonntag das Herumziehen der Schüler mit dem Palmesel abgeschafft wurde. Aber Dencks Weisung an die Schüler wurde vom Rat offenbar zu den von ihm abgelehnten, radikaleren Tendenzen gerechnet, wie der Ratsbeschluß vom 13. Juni 1524 zeigt: „Den schulmeister zu sant Sevolt beschikken und zu red halten, warum er den schulern verpotten hab, den vicariern nicht zu ministrirn, und dasz er solich verpott wider abstell[30]." Zu der allgemeinen Stimmung kam bei ihm der persönliche Einfluß des Mannes, durch den die Schriften Müntzers, wie wir bei Volprecht und Döber schon sahen, in Nürnberg verbreitet worden waren.

In der Urgicht des Hans Hut vom 22. November 1527 sagt dieser aus, „er hatte den Tenncken zu Nürnberg, daselbs er ain schulmeister gewesen, erkannt[31]". Hut reiste damals als „buchpinder" und „puchfürer" zum Vertrieb von Schrif-

25. Ebd., S. 20. 26. Ebd., S. 24. 27. Ebd., S. 32.

28. Ebd., S. 46. – Dominicus Schleupner seit 1521 an St. Sebald.

29. „Alles glüht bei uns von Frömmigkeit und Eifer für das Wort." Osianders Brief nach Straßburg, ebd., S. 36 u. 38. – Vadians Kritik an den Zeremonien hatte er in dessen Pomp. Mela-Ausgabe als Korrektor bei Cratander in Basel 1522 mit innerster Zustimmung (D II, S. 9, Z. 7 f.) kennengelernt. Siehe unten, Anm. 223.

30. Nürnberger Ratsbuch 13. Juni 1524. – Ko I, S. 17. – Tadelnder Ratserlaß nicht, wie *A. Hege* S. 14 angibt, 23. Jan. 1523, sondern erst 13. Juni 1524. Dieser Erlaß Anlaß zu der irrtümlichen Angabe anderer, Denck sei nur bis Juli 1524 in Nürnberg gewesen.

31. ZHVS 1874, S. 224, 12; 229, 39 f.; 239, 14 ff. – Zu Hans Hut: Menn. Lex. II, S. 370–375. – *Karl Schornbaum:* Täuferakten Bayern I (QuFRG XVI), Leipzig 1934, S. 41, Nr. 51: Hans Hut Antwort auf Fragstücke 1527, Z. 15 ff.: „... im land Franken um Wirzburg, Bamberg, Nurmberg ... gehalten. Er kenne Johannsen Denken."

ten Müntzers und anderer in Mittel- und Süddeutschland umher[32]. In Wittenberg hatte er predigen hören, „auch in den schulen hören lesen", das heißt Vorlesungen in der Universität besucht. Eine Disputation zu Weißenfels „vor etlich Jahren", wahrscheinlich 1524, machte ihn in seiner Auffassung der Taufe unsicher[33]. Wiederholt weilte Hut seitdem in der großen Handelsstadt mit ihren zahlreichen Druckereien und wohnte mehrere Male bei Denck[34]. Dem Rate wurde Huts Anwesenheit bekannt, der wegen Verweigerung der Taufe seines Kindes aus Bibra ausgewiesen war. Darum warnt Nürnberg später den Rat zu Regensburg vor „dieser pruderschaften rechten haubtsächer, patron und fanenfürer, Johannes Hut genannt ... und sol etwo ein puchfürer gewest sein[35]".

Da Hut die Schriften des Allstedter Propheten vertrieb, ist Dencks Kenntnis der „Deutschen Messe" und der „Ordnung des Teutschen Ampts" anzunehmen. Diese beiden Schriften Müntzers wollen „aufheben den hinterlistigen Deckel, unter welchem das Liecht der welt verhalten war ... verordnet zu entdecken den grewel aller abgötterey durch solche mißbrauche der Messen lange Zeit getriben", wie es auf den Titelblättern heißt. Müntzers liturgische Anweisungen haben Hand und Fuß. Hier redet nicht bloß ein frommer und deutscher Mann, sondern auch ein Gelehrter und ein Künstler. Karl Holl schreibt: „Müntzers Ordnung vom Jahre 1523/24 darf sich neben Luthers Entwürfen sehr wohl sehen lassen. Sie hat außerdem, daß hier mit dem Lateinischen ganz gebrochen ist, noch den Vorzug, streng auf einen Gedanken gestellt zu sein: Auf das Ziel, den Geist, der in den Gliedern der Gemeinde lebt, zu stärken und über sich selbst zum Bewußtsein zu bringen. Mehr jedoch als an der Form im einzelnen liegt es Müntzer daran, daß die Verkündiger des Wortes vom Geist erfüllt sind[36]." Es ist verständlich, daß ein solcher Mann und seine Schriften Denck tief beeindruck-

---

32. ZHVS S. 229, 41: „... zu Nürnberg aus und eingehandelt, daselbs gearbeit, kauft und verkaufft, aber nichtz geprediget in der stat." 249, 3 ff.; 250, 23. – *Schornbaum* I, S. 41, Z. 17 ff.: „... sei vor sechs jaren ain cramer, weinprenner und jetzo am jüngsten ain buchpinder gewesen, hab auch buecher von Witemberg aus und eingetragen, kauft und verkauft und davon sein narung gehabt."

33. *Wilhelm Neuser:* Hans Hut. Leben und Wirken bis zum Nikolsburger Religionsgespräch. Ev.-theol. Diss. Bonn 1913. S. 12 ff. – *Hainold Fast:* Pilgram Marbeck u. d. oberdeutsche Täufertum. ARG 1956, S. 217, Anm. zu Weißenfels Nr. 22.

34. ZHVS S. 230, 9; 229, 33 ff.: „Bey dem Dencken sei er zu Nurmberg ... gewesen, sich mit im bespracht, auch Dennckh in zu Nurmberg zu gast gehabt." Vgl. *Schornbaum* I, S. 41, Z. 23.

35. *Schornbaum* I, S. 41, Z. 7 ff.: „Er hab sein wesen seither ... er von seinem herren von Bibra von des evangeliums wegen vertriben worden, das ungeverlich bei dreien jaren bescheen sei." I, S. 20, Z. 1–10: Nürnberg an Kasimir 1527 März 26. – *Schornbaum:* Bayern II. Reichsstädte (QuFRG XXIII). Gütersloh 1951. S. 8. 1527 Nürnberg an Regensburg.

36. *Mehl,* S. 1, 13, 46. – *Holl* (s. Anm. 9), S. 452 f.

ten. Diese Gedanken bewegen ihn fortan bis an sein Ende. Darum liegt es nahe, Dencks Weisung an die Schüler, sich nicht mehr als Ministranten zu betätigen, mit auf einen Einfluß der Müntzerschen Schriften zurückzuführen. Wenn „es schwer nachzuweisen sein wird, ob und welche Anregungen Müntzer von Luther empfangen hat", wird es auch schwer sein, zu klären, ob der eine oder andere der beiden Denck stärker anregte. Die enge, nachweisbare Beziehung zu Müntzers „Buchführer" legt es nahe, zuerst an dessen Einfluß zu denken.

Stärker noch als das gedruckte Wort wirkte auf Denck der persönliche Umgang mit der „temperamentvollen Persönlichkeit" Huts, wie Robert Friedmann schreibt[37]. Von ihm und anderen hörte er, wie in Zürich von Conrad Grebel, mit dem Denck von Basel her bekannt war, die sofortige Abschaffung der Messe gefordert war. Hätzers Bericht darüber tat in wiederholten Auflagen den Inhalt der Züricher Disputation vom Oktober 1523 aller Welt kund[38]. Auch in Nürnberg waren leidenschaftliche Worte gegen alle „Abgötter" öffentlich laut geworden. Die Predigt des „pawren zu Werdt bey Nürnberg, am Sonntag vor Faßnacht" 1524 hatte in der ganzen Stadt großes Aufsehen erregt[39]. Selbst Spalatin, der mit dem Kurfürsten Friedrich dem Weisen auf dem Reichstag in Nürnberg war, hörte den Diepold Peringer, wie auch Luther sein Auftreten in einem Briefe an Spalatin erwähnt[40]. Neben dem Kampf gegen Bilder und Messe vertrat Peringer, wie aus den Predigtdrucken hervorgeht, die Willensfreiheit des Menschen. Beide damals weitverbreiteten Gedanken kehrten auch in den Äußerungen Dencks wieder. Doch kann daraus nicht eine direkte Abhängigkeit Dencks von dem volkstümlichen Prediger gefolgert werden, obwohl Denck jenen sehr wahrscheinlich hörte.

Hut enthielt sich in Nürnberg aller öffentlichen Wirksamkeit und beschränkte sich auf Einzelgespräche. Wahrscheinlich taufte er damals den Pfarrer Wolfgang Vogel im benachbarten Eltersdorf noch nicht[41]. Doch empfing auch Denck durch

37. *Robert Friedmann:* Eine dogmatische Hauptschrift der hutterischen Täufergemeinschaften in Mähren, ARG XXIX, 1932, S. 12 f.: „Es ist ohne Frage, daß Huts temperamentvolle Persönlichkeit Denck stark beeinflußte."

38. Menn. Lex. II, S. 225.

39. „Ain sermon geprediget vom Pawren zu Werdt bey Nürnberg am Sonntag vor Faßnacht" (7. Febr. 1524), o. O. 1524. – Zwei spätere Nachdrucke o. O. u. J. (Nürnberg StB. Wolfenbüttel HAB.). Nicht 1523, wie *Heinz Zirnbauer:* Luther u. d. Nürnberger Reformation, Nürnberg 1958, Nr. 54, angibt.

40. *Schubert,* Spengler, S. 422, 428. – WA Br 3, S. 471, Anm. 11 zu Nr. 854. Doch nicht 7. Jan. 1525, sondern 1524. – Luther an Spalatin, 1525 April 10.: „Rusticum illum seditiosum totum Carlstadiensem ... quem tu Norimbergae mirabaris."

41. *Neuser,* S. 18 f., Anm. 73. – *Schornbaum* I, S. 19 f., S. 44, 38 ff.: „Er kenne den pfarrer zu Eltersdorf wol, hab den samt noch zwaien daselbs getauft, aber nichts von den worten: das die oberkaiten nit christen seien, gehört."

den Kolporteur der Schriften Müntzers Eindrücke, die seinen späteren Weg entscheidend bestimmten, ohne daß er etwa kritiklos alles übernahm, was Hut damals vertrat. Denn in den kaum eineinhalb Jahren in Nürnberg wurde aus dem Schulrektor und Philologen der Theologe. Pfarrer Vogel, 1524 noch streng lutherischer Pfarrer, mußte seine spätere entschiedene Parteinahme für das Täufertum am 26. März 1527 auf dem Marktplatz zu Nürnberg mit dem Tode durch das Schwert büßen.

Seit Oktober 1524 wurden dazu die Schriften Karlstadts in Nürnberg sehr bekannt, zumal er sie im benachbarten Rothenburg selbst herausgab. Außerdem fand er in dem Nürnberger Hieronymus Höltzel einen weiteren Drucker[42]. Ende des Jahre 1524 kommt der Schreiber Erasmus Wisperger ins Loch, weil er Schriften Karlstadts öffentlich auf dem Marktplatz verlesen hatte[43]. L. Spengler wendet sich im Frühjahr 1525 im „triumphus veritatis" in scharfen Randbemerkungen gegen Karlstadt und führt dann ausdrücklich über die „Rottengeister und Wiedertäufer" Klage, deren Irrsale man in Nürnberg bei den „3 gottlosen Malern" festgestellt hatte[44]. Auch auf diesem Umwege drang Müntzers Geist in die Reichsstadt ein. „Denn Karlstadt war in viel höherem Maße von Müntzer abhängig, als man bisher geahnt hat. Seine Mystik stammt direkt von Müntzer und auch seine eigentümliche Deutung der Einsetzungsworte ... hat er von ihm übernommen[45]." Darum wurde durch Karlstadts Traktate auch im Herzen Dencks dem Manne der Boden bereitet, der bald selbst in Nürnberg auftauchte.

Zwischen dem 13. und 31. Juli 1524 verfaßte Müntzer in Allstedt[46] den gedruckt vorliegenden Text der „Ausgedrückten Entblößung", der sich von der später verfaßten, handschriftlich überlieferten Form unterscheidet. Nach seiner Flucht aus Allstedt am 8. August und vor seinem Eintreffen in Mühlhausen am 15. August hatte er das Manuskript wahrscheinlich seinem „Buchführer" Hans Hut übergeben. Dieser veranlaßte die Gesellen des Nürnberger Druckers Johann Hergot zu dessen Druck[47].

---

42. Ko III, S. 246, 25 f.: „Des montzers vnd Karolstadt Büchlin", mit denen die Brüder Behaim in Nürnberg umgingen. – *Ludwig Enders:* Neudrucke deutscher Litteraturwerke, Nr. 118. „Aus dem Kampf der Schwärmer gegen Luther. Drei Flugschriften", S. XI u. XIII.

43. Ko II, S. 18.

44. *Paul Kalkoff:* Die Reformation in d. Reichsstadt Nürnberg und die Flugschriften L. Spenglers. Halle 1926. S. 90.

45. B II, S. 221 f.

46. Schreibweise bei *Mehl* wechselnd: Alstedt–Allstedt, letztere hier von *Hinrichs* übernommen.

47. H S. 30, Z. 7. – Br S. 243, Z. 25 ff. – *Schornbaum* I, S. 44, 36: Hut von Müntzer: „Er hett im ein buechlin zu trucken geben."

In jenen Wochen und Monaten mußte sich der Nürnberger Rat immer wieder mit Schriften befassen, die Müntzers Geist in der Stadt verbreiteten. Die „Ausgedrückte Entblößung" wurde Anfang November beschlagnahmt, nachdem der Prediger an St. Sebald, Schleupner, sie als gefährlich bezeichnet hatte. Wie der Rat von solchen Drucken Kenntnis erhielt, zeigt das Schreiben des Coburger Rates, ohne Datum, an den Rat in Nürnberg[48]. Inzwischen waren Th. Müntzer und Heinrich Pfeiffer am 27. September[49] aus Mühlhausen vertrieben. Beide begaben sich nach Bibra, zweieinhalb Wegstunden südlich von Meiningen, wo sie im Hause des Hans Hut „ain nacht und ein tag" blieben[50]. Von dort trafen sie Anfang Oktober in Nürnberg ein. Hier verfaßte Heinrich Pfeiffer zwei Schriften. Der Rat erfuhr von dem Versuch, sie drucken zu lassen[51], und zog die Manuskripte ein. Das in den Akten darüber erhaltene Gutachten Osianders läßt erkennen, daß damit Gedanken Müntzers verbreitet werden sollten. Am 29. Oktober erging an „Meister Heinrich von Mühlhausen, des Schwärmers Thomas Müntzers discipel", der Befehl, „sich fürderlich von hinnen zu tun und sein geld anderswo zu zehren[52]". Darauf leistete er einen Eid, „wiewohl ungern eodem die", und verließ die Stadt.

Müntzer brachte wahrscheinlich die fast fertige Niederschrift seiner „Hochverursachten Schutzrede" mit nach Nürnberg. Ob er dort noch Einzelheiten

---

48. Coburger Täuferakten: „Nun sein wir auch zu erfarung komen, das dergleichen sachen bei euch in Nürnberg in heimlichen heusern auch sein, all und sonderlich bei Sanct Claren ob dem deutschen hof soll ein haus sein, darinnen ein porermacher wone, in welchem haus dieselbigen gesellen in einer hintern stube zusammen komen. Alda sie auch ein eigen druckerei haben angericht und allerlei bücher, die sie von der obrigkeit und von andern sachen irs glaubens der sacramenthalben gedicht haben im druck lassen ausgehn." Nach Abschrift aus den Ratsprotokollen in der *Merx*schen Sammlung unter den mir freundlich zur Verfügung gestellten Manuskripten *Boehmers*, zitiert „Boehmer-Merx".

49. *Enders* gibt S. VII den 20. September an, das Menn. Lex. III, S. 187, wie *Franz:* Bauernkrieg, S. 421: 27. September. ³RE XIII, S. 563, 51: 28. September: *Carl Hinrichs* (Luther und Müntzer, Berlin 1952) gibt 27. September an und rechnet mit Anwesenheit Müntzers in Nürnberg von Anfang bis Ende Oktober (S. 186 f.). *Hinrichs* sorgfältige Darstellung des Gedankenganges von H I, II u. III ohne Erwähnung Dencks konnte erst nach Fertigstellung des Manuskripts eingesehen werden.

50. ZHVS S. 243, 14 ff. *Schornbaum* I, S. 44, 34 f.: „Er halt des Münzers sect nit, sei der Münzer nur ain nacht und ain tag, als er verjagt worden, bei im in seinem haus zu Bibrau gewesen, hab nichts mit ime zu handeln gehabt, denn das er ain buechlin zu trucken geben hett."

51. *Boehmer–Merx:* 26. Okt. 1524: Ob sich des falschen propheten Muntzer genat ein junger im Teutschen hof enthalt und was sein tun und ler sei. Vgl. Anm. 48.

52. Ko III, S. 229, Z. 23–29. – *Enders,* S. VII. *Boehmer–Merx:* 29. Okt. 1524. – *Joachim Zimmermann:* Th. Müntzer, Berlin 1925, gibt irrtümlich S. 142 den 19. Oktober an.

darin ergänzte, ist unsicher. Die darin zuerst auftauchende Erwähnung des „handtwerckman" neben dem „armen ackermann[53]" macht dieses wahrscheinlich[54]. Er, das Stadtkind, wurde von der wirtschaftlichen „Lage der Handwerker angesprochen, wenn sein Interesse auch nicht sehr tief ging[55]". Wie lange er sich aufhielt, ist nicht sicher zu sagen. Sein Aufenthalt darf aber nicht so kurz angenommen werden, wie es Enders tat[56]. Dieser verwechselte den Zeitpunkt der Rückkehr Pfeiffers nach Mühlhausen Mitte Dezember 1524[57] mit dem Müntzers, der „erst von Mitte Februar 1525 an wieder in Mühlhausen war[58]". Es liegt nahe, anzunehmen, daß dieser selbst bei Denck, dem Freunde seines Gastgebers in Bibra, ungefähr vier Wochen weilte. In dieser Zeit empfing der Rektor der St.-Sebaldus-Schule durch Gespräche über das Manuskript der „Hochverursachten Schutzrede" einen tiefen Eindruck von Müntzer, dessen „Denken und Handeln Klugheit und Konsequenz nicht vermissen lassen. War es auch kein Genie, so doch unzweifelhaft ein Mensch von ungewöhnlicher Intelligenz und auch von ungewöhnlicher Kraft des Willens", wie Boehmer schreibt[59]. Als Müntzer in Hieronymus Höltzel einen Drucker für die „Schutzrede" gefunden hatte, war der Zweck seines Aufenthaltes erreicht. Dies sagt sein Schreiben an seinen Freund Christoph Meinhard in Eisleben, ohne Ort und Datum, genauso wie der im Briefsack Müntzers außerdem gefundene „Zeddel[60]". „Viel vom Volk in Nürnberg rieten mir zu predigen, da antwortete ich, ich wäre um des willen nicht hingekommen, sondern mich durch den Druck zu verantworten." Der Druck der „Schutzrede" war Mitte Dezember fertiggestellt. Doch wurde er sofort samt dem Manuskript Müntzers beschlagnahmt[61]. Da Müntzer in seinem Brief nach Eisleben bereits von dem Vorgehen des Rates weiß, dürfte dieser Brief nicht vor Mitte Dezember anzusetzen sein, keinesfalls im Oktober. Das gilt auch dann, wenn Müntzer vom Verbot der „Entblößung" sprechen sollte, das am 2. November erging[62]. Die Tatsache, daß Müntzer in Basel wiederholt

---

53. H III, S. 81, 194. – B III, S. 104: „Der handwerksleute schweis schmeckt ihnen sues." An Meinhard in Eisleben. „Zeddel".

54. Br S. 244, Z. 37–39. 55. B II, S. 211, Z. 18–20.

56. *Enders*, S. VIII. 57. Br S. 234 zu S. 94.

58. B II, S. 219, Z. 28 f. – So auch Br, S. 234, zu 94 gegen S. 16, Z. 9! *Franz:* Bauernkrieg Akten, S. XXVII: „Müntzer Ende Februar 1525 zurück."

59. B II, S. 216, Z. 9–12. 60. B III, S. 103, Z. 26–28.

61. H S. 71, Z. 29 f.: 17. December 1524. – Br S. 244, Z. 42 f. – Von einer Ausweisung M.s wissen wir nichts. Es wäre doch später irgendwo aktenkundig geworden, wenn M. der angebliche „Buchführer von Mellerstadt" gewesen wäre, wie *A. Engelhardt:* Die Reformation in Nürnberg, II. Bd., 1937, S. 52 bzw. 59, annimmt.

62. *Boehmer–Merx:* 2. Nov. 1524. Dann ist B III, S. 102, Z. 7 f.: „Ende Oktober/Anfang November" für Abfassung des Briefes nach Eisleben zu früh angenommen.

bei Oekolampad ein- und ausging[63], läßt vermuten, daß er dort mit Grüßen seines Gastgebers in Nürnberg Eingang fand, wie er selbst von Bibra mit Grüßen seines dortigen Gastgebers nach Nürnberg zu Denck gekommen sein mag[64].

Spüren wir in Dencks Schriften einen Einfluß des „Allstedter", wie er sich auf dem Titelblatt der „Schutzrede" nennt?

Unter den 24 Zitaten, in denen Fellmann „Anklänge" an Müntzers Worte bei Denck findet und eine „auffallende literarische Abhängigkeit von der Mystik Müntzers[65]" festgestellt hat, ist die „Schutzrede" nur einmal genannt. Denck spricht in seinem „Bekenntnis" davon, daß die Schrift allein nicht verstanden und darum der Glaube aus ihr nicht geschöpft werden kann. Glaube muß „von Gott *eröffnet*" werden, keiner kann ihn sich selbst nehmen. „Das gehört allein dem *Geiste Gottes* zu[66]." Buchstäblich die gleichen Worte finden sich in der „Schutzrede": So „nun Christus schon angenommen würde ... ohne *Eröffnung des Geistes*", das heißt, wenn der Besitz der Bibel genügte, hätten die jetzigen Schriftgelehrten mit ihrem „buchstabischen Glauben" recht. Diese rufen „Gelaube, Gelaube" und verleugnen doch die Ankunft (= Herkunft, wahren Ursprung) des Glaubens, verspotten den Geist Gottes[67]. Der hier ausgesprochene Gedanke deckt sich bei beiden völlig und steht bei beiden im Mittelpunkt ihrer Anschauungen: Gottes Geist, der auch die Bibel hervorgebracht hat, muß im innersten Grund jedes Menschenherzens sein Werk tun. Dann erst kann die Schrift recht verstanden werden[68]. Aus diesem Ansatzpunkt des Denkens beider ergeben sich alle weiteren Übereinstimmungen ihrer Anschauungen, die sich zeigen werden. Auf das „Bekenntnis" Dencks vor dem Nürnberger Rat vom Januar 1525 soll hier vor allem Bezug genommen werden.

---

63. St I, Nr. 227, S. 330: Aussage Müntzers in der Tortur 16. Mai 1525. – Nr. 278, S. 389 ff.: 21. Sept. 1525 Oekolampad an Pirkheimer: Er habe Müntzer nach Matth. 25, 35 aufgenommen, am nächsten Tage hätten sie gemeinsam gegessen. Darnach sei Müntzer nicht wieder zu ihm gekommen. – Der lateinische Brief deutsch: *Joachim Zimmermann*, S. 145 f. – Nr. 404, S. 552: Pirkheimer an Oekolampad darüber besorgt, daß dieser Briefe mit Müntzer gewechselt habe. Vgl. St III, S. 248, 392 ff. – *Paul Drewes:* Willibald Pirkheimers Stellung zur Reformation, 1887, führt S. 101 ff. die Entfremdung zwischen Pirkheimer u. Oekolampad auf dessen Beziehungen zu Th. Müntzer zurück.

64. Zur Stellung Müntzers zu den Täufern: *Robert Stupperich:* Melanchthon u. d. Täufer. Kerygma u. Dogma, III. Jg., Heft 2, April 1957, S. 150–170.

65. D II, S. 6. – *Fast*, S. 217, Anm. 22: „Hans Denck, den Hut schon in Nürnberg 1524 kennengelernt hatte und der ebenfalls von Müntzer beeinflußt war."

66. D II, S. 22, 6–9. „Bekenntnis". 67. H II, S. 53, 760; H III, S. 75, 80 f.

68. D II, S. 34, 6–8: Wenn dem Menschen lange gepredigt wird von außen, möcht er es nimmermehr annehmen, wenn er nicht vorhin (= vorher) in seinem Herzen vom Geist Gottes Zeugnis hat.

Dies „Bekenntnis" wurde von ihm acht bis zehn Wochen nach seinem wahrscheinlichen Zusammentreffen mit Müntzer abgefaßt. Knapp einen Monat zuvor war die „Schutzrede" in Nürnberg beschlagnahmt. Es stellt das erste Zeugnis der Gedankenwelt Dencks dar, das wir besitzen. Zeitlich stehen ihm von Müntzers Schriften am nächsten die beiden in Nürnberg gedruckten Schriften: die „Ausgedrückte Entblößung des falschen Glaubens" und die „Hochverursachte Schutzrede". Diese beiden werden hier darum in erster Linie berücksichtigt, obwohl sie als „politische Schriften" dafür weniger geeignet erscheinen als andere. Doch in ihrem Geiste lebte Müntzer während seines Aufenthaltes in Nürnberg am meisten. Wenige Zitate aus seinen anderen Büchlein ergänzen das Bild der Abhängigkeit Dencks von ihm. In der Betonung des *inneren Wortes* vernehmen wir zuerst ihre Übereinstimmung, ohne daß diese Wendung buchstäblich vorkommt.

Von der inneren Stimme spricht Denck in seinem „Bekenntnis" in mancherlei Wendungen. Da heißt es: „Ja, wenn ich heute sagte, ich glaube, so möchte ich mich morgen doch selbst Lügen strafen, aber nicht ich, sondern die Wahrheit, die ich in mir zum Teil empfinde." Unmittelbar danach ist's nur ein „es ... ihm ... es", ein „das ..." und wiederum „es", welches Denck in sich spürt. „Wozu es mich weiset, will ich gehen nach seinem Willen. Wovor es mich jagt, will ich fliehen[69]." Dann folgen wiederum anschaulichere Worte vom „Licht", vom „Senfkorn", beide auch bei Müntzer in der „Schutzrede": „Der Glaub des Senfkorns hat den Unglauben überwunden. Das rechte Licht leuchtet in der Finsternis des Herzens[70]." Während Denck später vom „Gesetz, in seinem Herzen geschrieben mit *Gottes Finger*[71]" spricht, weiß Müntzer von dem „*Finger Christi*", der dem Menschen das rechte Verstehen des göttlichen Willens „einbildet[72]".

---

69. D II, S. 21, 5–12. „Bekenntnis": Ich befind auch, daß das, was mich treibet und gürtet, nit wie ich will, sondern wie es will, rät und sagt. S. 25, 1 f.

70. Ebd., S. 21, 31 f. – H III, S. 75, 70–73. – H II, S. 33, 78. – B III, S. 53, Z. 24.

71. D II, S. 36, 21 f. „Was geredt sei".

72. Ebd., S. 63, 9. „Gesetz". H III, S. 83, 229 f. So auch im „Prager Anschlag B". B III, S. 145, Z. 21–24: „Wo der Same fällt auf den guten Acker, das ist in die Herzen, die der Furcht Gottes voll sind, das ist dann das Papier und Pergament, da Gott nicht mit Tinte, sondern mit seinem lebendigen Finger schreibt die rechte heilige Schrift, die die äußerliche Bibel recht bezeugt." – *Eberhard Wolfgramm:* Der Prager Anschlag des Th. Müntzer nach der Handschrift der Leipziger Universitätsbibliothek, Wiss. Z. d. Karl-Marx-Universität Leipzig, VI. Jg. 1956/57, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, Heft 3, S. 295–308, bringt S. 303–308 die deutsche Fassung B nach einer wertvollen Einleitung. S. 305 buchstabengetreu die angeführte Stelle von „Gottes lebendigenn finger". Br S. 60, Z. 2 f. – *Smirin,* S. 121: Nach M. die wahre Bibel vom „Finger Gottes" in die Herzen der Menschen geschrieben.

Am klarsten aber kennzeichnet Müntzer den Vorgang der Rede Gottes im „Prager Anschlag B“: „*Die lebendige Rede Gottes,* da der Vater den Sohn anspricht *im Herzen des Menschen*[73].“ Etwas vorsichtiger heißt es von dem Christus in uns bei Denck: „Ich finde ..., daß eben das, was mich also treibt, sei *Christus,* dem die Schrift Zeugnis gibt, er sei der Sohn des Allerhöchsten[74].“ So nahe ist uns Christus und in ihm Gott selbst. Doch der Geist, der nicht aus Gott ist, spricht in seinem Herzen, Christus sei zehntausend Meilen von ihm[75]. Dem widerspricht auch Müntzer: „Das Wort, daran der rechte Glaube hängt, ist nicht 100 000 Meilen von uns[76] ... Die Christenheit will jetzt durch die böswichtigen Schriftgelehrten ... in keiner Weise glauben, daß ihr Gott also nahe sei ... Ein jeder Mensch soll in sich gehen und merken ..., daß er selber ein heiliger Tempel sei[77] ... Wie oft hat sich *das ewige Wort* verborgen *in den auserwählten Menschen,* in unserem Nazareth in der Christenheit, das ist in den blühenden Auserwählten[78].“ So tritt das Nazareth im jüdischen Lande ganz zurück bei Denck wie bei Müntzer. In den Evangelien interessieren diesen neben der Tempelreinigung eigentlich nur noch die Drohworte des Herrn gegen die Pharisäer[79]. Genauso fehlt bei Denck eine Bezugnahme auf Ereignisse im Leben des geschichtlichen Christus, und es wird in keiner Weise deutlich, wie der „Christus in uns“ mit jenem zusammenhängt. Wichtig ist für Denck wie für Müntzer vielmehr das, was in der Seele des Menschen geschieht: „Es muß ein jeder die Kunst Gottes, den rechten Christenglauben überkommen (empfangen) durch das ewige, kräftige Wort des Vaters im Sohn mit Erleuchtung des Heiligen Geistes und also erfüllet werden in seiner Seelen in die Länge, in die Weite, in die Breite, in die Tiefe, in die Höhe[80].“ Hier wird bei Müntzer ausführlicher ausgesprochen, was in Dencks „Bekenntnis“ unscharf und mehrdeutig uns in den Worten von dem Christus begegnet, der uns innerlich treibt und der das Zeugnis, die Bestätigung empfängt, daß er sei der Sohn Gottes. Später schreibt Denck in gleichem Sinne mit Worten der Schrift: „*Das Lamm* und *der Löwe* sind das einig Wort Gottes ..., welches *in unseren Herzen* ist[81].“

In seiner ersten Schrift „Was geredt sei“ wagt Denck den Satz: „Die Schrift sagt von einer Gelassenheit, welche sei das Mittel, zu Gott zu kommen, das ist Christus selbst, nicht fleischlich anzusehen, sondern geistlich[82].“ In der „Ge-

73. B III, S. 145, Z. 25 f. – *Wolfgramm,* S. 305.
74. D II, S. 21, 19–21. „Bekenntnis“.
75. Ebd., S. 58, 10–12. „Gesetz“.
76. Br S. 141, Z. 26–28. „Protestation“, s. auch D II, S. 58 zu Z. 12. – Br S. 119, Z. 26–28. „Deutsches Amt“: Er soll und muß wissen, daß Gott in ihm sei, daß er nicht ausdichte oder aussinne, wie er tausend Meilen von ihm sei.
77. H II, S. 43, 412 f.
78. Ebd., S. 54, 810 f.
79. B II, S. 207, Z. 32–35.
80. H II, S. 46, 506–510.
81. D II, S. 95, 9 f. „Ordnung“.
82. D II, S. 35, 29 f. „Was geredt sei“.

lassenheit" ist das ewige, kräftige Wort des Vaters im Sohn mit der Erleuchtung durch den Heiligen Geist in unserer Seele, wie wir es eben bei Müntzer in der „Entblößung" hörten. Später überwiegt bei Denck die Rede von der „Gelassenheit[83]", unter dem ersten Eindruck von Müntzers mündlichen und gedruckten Äußerungen steht dafür im „Bekenntnis" von der „Verzweiflung" des „armutseligen Menschen". Dieses Wort wird von Fellmann als „armselig" gedeutet[84]. Doch hat es nicht nur den Sinn, den wir heute dem Worte geben, etwa kümmerlich, dürftig, sondern ist auch zugleich nach Mt. 5, 3 als „selig in der Armut des Geistes" zu verstehen. Darin aber klingt dann wiederum deutlich Müntzers Aussage in der „Schutzrede" auf. Dort beklagt sich dieser, daß Luther „alle armseligen Menschen", das heißt, die sich nach Gottes Geist sehnen und von ihm wissen, die „Schwimmelgeister", das heißt „Schwarmgeister", nennt[85]. Im gleichen Sinn begegnet uns das Wort in der „Entblößung". Dort werden der „fleischenden Welt", das heißt der sich im Gegensatz zum Heiligen Geist fleischlich aufführenden Welt, die „Armgeistigen, die ihren Unglauben erkennen[86]", gegenübergestellt.

Genauso gerade kennzeichnet sich Denck im „Bekenntnis" immer wieder als einer, der nicht zu sagen wagt, daß er glaube: „Den Glauben darf ich nicht sagen, daß ich ihn habe[87]." Damit folgt Denck genau den Worten Müntzers in der „Entblößung": Der Mensch bekennt zuerst seinen Unglauben und schreit nach dem Arzt, welcher es nimmer lassen kann, einem solchen Armgeistigen zu helfen[88]. Ähnlich nennt sich Denck im Eingang seiner später eingereichten Antwort auf die Frage nach seinem Verständnis des Abendmahles wiederholt „vergiftet[89]". Auch damit übernimmt er Müntzers Feststellung in der „Schutzrede",

---

83. Ebd., S. 30, 4; 31, 19 f.; 32, 3; 33, 9; 35, 34. „Stillhalten". 33, 12, 15. „Sich selbst verlieren": 33, 17. – *Grete Mecenseffy* führt in „Die Herkunft des oberdeutschen Täufertums" (ARG 1956, S. 257) Worte an, durch die sie Huts Abhängigkeit von Müntzer nachgewiesen sieht, darunter die Worte „Creatur" und „Gelassenheit". Beide Worte kehren bei Denck, wie erwähnt, immer wieder und beweisen darnach auch für Denck die Abhängigkeit von Müntzer, wie die Fortwirkung Müntzerscher Gedanken bei den Freistädter Täufern durch die gleichen Worte nachgewiesen wird. – *Fast,* S. 240: „Dencks Bedeutung für das oberdeutsche Täufertum ist noch nie genau und befriedigend beschrieben worden, besonders seine Stellung zwischen Müntzer, der Mystik Taulers und des Franckforter."

84. B II, S. 24, 2, 6, 8. „Bekenntnis". Ebd., S. 20, 7. So auch *Grimm,* Deutsches Wörterbuch, I, Leipzig 1854, Sp. 560: „Ein nachdrückliches arm."

85. H III, S. 76, 99 f.

86. H II, S. 55, 841 f. – *Grimm* I, Sp. 559: pauper spiritu.

87. D II, S. 21, 22. „Bekenntnis". Siehe auch S. 23, 13.

88. H III, S. 47, 569–571. – D II, S. 25, 2: Wie ein getreuer Arzt. „Bekenntnis".

89. D II, ebd. 24, 32; 25, 2.

die Luther vorwirft, dieser wolle Gott zur Last legen, daß er „ein armer Sünder und ein gifftiges Würmlein" ist[90]. So stimmen Müntzer und Denck in der Nürnberger Zeit überein in ihrer Auffassung vom „inneren Wort" als dem „Christus in uns" wie in ihrem Urteil über den Menschen als den auf die Gnade Angewiesenen, die schon zuvor im Herzen wohnt[91]. Mit Recht aber bemerkt Hege: „Die Scheu Dencks, sich auf eine einzige, aber genaue Beschreibung des inneren Wortes festzulegen, erschwert es außerordentlich, den genauen Sinn dieses Gedankens festzustellen[92]."

Ihre Übereinstimmung zeigt sich auch in der Bedeutung, die sie der *Schrift* beilegen. Sie klang schon an in dem von Fellmann allein angeführten Satz aus der „Schutzrede". Im „Bekenntnis" sagt Denck: „Von Natur kann ich ja der Schrift nicht glauben. Aber das in mir, nit das Mein, sag ich, sonder das mich treibt ohn allen meinen Willen und Zutun, das treibt mich, die Schrift zu lesen *um Zeugnis willen* ... Soviel mich aber das treibt, soviel begreif ich auch, nit aus Verdienst, sondern aus Gnade[93]." Müntzer aber betont: Der Sohn Gottes hat gesagt, die Schrift gibt *Gezeugnis*, da sagen die Schriftgelehrten, sie gibt den Glauben[94]. Dementsprechend heißt es weiter bei Denck: „Also lese ich sie und finde zum Teil *Zeugnis*[95]." Das heißt: Die äußere Schrift ist für beide dem Menschen nicht mehr faßlich. Sie muß immer wieder vom lebendigen Geiste Gottes den Menschen bezeugt werden, um verständlich zu sein. Sie ist *nicht Quelle der Erkenntnis*, kann aber zu einem Zeugnis werden, das die selbsterfahrene Erkenntnis stützt. Dencks Äußerungen über die Schrift sind bis zu seinem „Widerruf" freundlicher und klingen positiver als die oft sehr derben Ausfälle Müntzers. So bekennt Denck kurz vor seinem Tode: „Die heilige Schrift halt ich über alle menschlichen Schätze, aber nitt so hoch, als das Wort Gottes, das da lebendig, kräftig und ewig ist." In seiner Grundhaltung aber ist er sich treu geblieben. „Es ist der Schrift nicht möglich, ein böses Herz zu bessern, ob es schon gelehrter wird. Ein frommes Herz aber, das ist, wo ein rechter Funke göttlichen Eifers ist, wird durch alle Dinge gebessert. Also ist *die heilige Schrift* den Gläubigen zu Gutem und zur Seligkeit, den Ungläubigen aber zur Verdammnis, *wie alle Ding*[96]." So wird die Schrift zuletzt doch wieder „allen Dingen" gleichgestellt.

Genauso aber spricht es Müntzer in der „Schutzrede" aus: „*Die ganze heilige*

---

90. H III, S. 95, 451.

91. Ebd., S. 76, 93 f. mit Anmerkung. – B III, S. 57, Z. 31: Gnade, die schon vorhin (= vorher) drinnen im Herzen wohnt. – D II, S. 36, 25 f.: Die verkehrten Christen verleugnen Christum, der in ihren Herzen predigt. „Was geredt sei".

92. *Hege*, S. 84.

93. D II, S. 21, 16–18. 14 f. „Bekenntnis".

94. H II, S. 35, 155 f.

95. D II, S. 21, 19. „Bekenntnis". *Lohmann*, S. 27.

96. D II, S. 106, 1–12. „Widerruf".

Schrift saget *nichts anderes*, als auch *alle Kreaturen* ausweisen, denn vom gekreuzigten Sohn Gottes[97]." Darum ist es auch möglich, ohne von Christus gehört oder gelesen zu haben, einen „unbetrüglichen Christenglauben" zu haben. „Wenn eyner nun sein Leben lang die Bibel weder gehört noch gesehen hätte, könnte er wohl für sich, durch die gerechte, das heißt richtige Lehre des Geistes, einen unbetrüglichen Christenglauben haben[98]." Unter Berufung auf die gleiche Stelle der Apostelgeschichte, auf die sich Müntzer in der „Entblößung" hierfür bezieht, schreibt Denck in seiner ersten Schrift: „Cornelius ist ein geistlich und gottesfürchtiger Mann gewesen, lange bevor er Christus erkannte[99]." Es gibt „Auserwählte" unter „allen Zertrennungen oder Geschlechtern allerley Glaubens", das heißt unter allen Konfessionen oder Nationen, in „vielen Landen und fremden Nationen", wie es ein anderes Mal bei Müntzer heißt[100]. Die Unmittelbarkeit der Glaubenserfahrung steht auch für Denck jedem Menschenherzen offen: „Dies Zeugnis ist in allen Menschen und predigt einem jeglichen in Sonderheit"[101]; denn das ursprüngliche Wesen der menschlichen Kreatur stimmt mit dem Alten und Neuen Testament überein, sie stehen im Grunde alle drei auf einer Ebene[102].

Dabei überwiegt bei Müntzer die praktische Bedeutung des Alten Testamentes. Nur in ihm findet er Vorbilder christlicher Lebensführung, nie nennt er dafür Christus und die Apostel[103]. Bei Denck aber ist Christus ausgesprochenermaßen Vorbild, dem es nachzufolgen gilt[104]. Wie stark Müntzer und mit ihm Denck aber von dem Gedanken der generellen Offenbarung bewegt ist, zeigt des ersteren Ausführung darüber im Brief an Jeori: „Gott zeigt sich an und offenbart sich durch die Ordnung in sich und in allen Kreaturen[105]." Ebenso sagt die

---

97. H III, S. 74, 55 f. 98. H II, S. 36, 167 f.

99. D II, S. 44, 14 f. „Was geredt sei". Ist Cornelius nach Denck nicht nur ein gottesfürchtiger, sondern ein „geistlich mann" gewesen, lange bevor er Christus erkannte, dann ist dieser Ausdruck für sein Verständnis des „Geistes" bedeutsam. Er ist mit Müntzer und Erasmus, wie wir unten sehen werden, ebenso wie mit Bünderlin und Franck in der Zurücksetzung der besonderen Offenbarung gegenüber der allgemeinen Offenbarung einig. Darnach ist *Kiwiet*, S. 35, zu korrigieren, siehe Anm. 174.

100. H II, S. 52, 715 ff., ebd. S. 36, 181 f. mit Anmerkung.

101. D II, S. 33, 24 f. „Was geredt sei".

102. H III, S. 76, 91 mit Anm. – *Holl*, S. 437, Anm. 3: Brief an Menius (B III, S. 57, Z. 31, „An Christoph Meinhard"): Die Gnade wohnt schon zuvor drinnen im Herzen.

103. B II, S. 207. 104. D II, S. 45, 4 f. „Was geredt sei".

105. B III, S. 79, Z. 35 f. „An Jeori". Br S. 59, Z. 33. – *Fast*, S. 218 f., S. 239: Wir wissen „vom Werk Gottes" durch die Predigt vom „Evangelium aller Kreatur", vom „Evangelium in den Kreaturen", wie es bei P. Marbeck heißt. Das „Evangelium aller Kreatur" ist Genetiv, nicht Dativ für Marbeck: „Predigt das Evangelium aller Kreatur", Markus 11, 15. Marbeck folgt hier Hut und Müntzer.

weit frühere Fassung des „Prager Anschlages" in deutscher Sprache von der „*Ordnung Gottes in allen Kreaturen*[106]". Auch hier geht Denck ganz buchstäblich in Müntzers Fußstapfen. Seine Schrift „*Ordnung Gottes und der Kreaturen Werk*" nimmt diese Wendung als bedeutsamen Titel auf. Wolfgramm weist darauf hin, daß nach Smirin[107] das Verständnis der Worte „Ordnung Gottes in allen Kreaturen" für Müntzer das „Axiom seiner Welt- und Gotteslehre darstellt". Es ist die These über das Verhältnis der Teile zum Ganzen, die von der Mystik herkommt und in der Smirin die Keimzelle für „ein positives sozialethisches Prinzip" Müntzers zu erkennen glaubt. Müntzer „werfe", so schreibt Smirin, „in der ersten Fassung des ‚Prager Anschlages' den Buchgelehrten vor, daß sie niemals die Ordnung Gottes, wie sie in seinen Werken erscheint, aufgezeigt und beachtet hätten", daß „das Ganze der einzige Weg zur Erkenntnis aller seiner Teile ist". Als Teil des Ganzen und Wahren erhält die Kreatur eine positive Bedeutung. „Das Verhältnis der Welt zu Gott" sei für Müntzer „das Verhältnis der Teile zum Ganzen". So schreibe er an Zeys: „Darum hat Christus den ganzen Schaden Adams gebüßt, daß sich die Teile zum Ganzen halten sollen[108]."

Des weiteren weist Smirin auf eine lateinische Bemerkung Müntzers auf einem Briefumschlag vom 15. Juni 1521 hin, aus der hervorgehe, daß Müntzer „die Frage der Normen des gesellschaftlichen Verhaltens des Menschen zum Ausgangspunkt seiner Lehre mache[109]". „Die von Müntzer verwandten mystischen Formulierungen und Begriffe erhalten eine andere Bedeutung und einen anderen socialen Inhalt[110]." Zusammenfassend muß gesagt werden: Wenn Smirin in der Deutung Müntzers wirklich Müntzers und nicht seine eigenen Gedanken ausspricht, dann haben alle von Müntzer vor allem aus der Sprache Taulers übernommenen Worte einen völlig anderen Sinn als bei diesem und sonst in den Schriften der Mystiker.

Etwas anderes ist der Bedeutungswandel mancher Wendungen bei Müntzer selbst im Laufe der Zeit, auf den schon Annemarie Lohmann aufmerksam gemacht hat. Die „Gottlosen" sind zunächst auch bei Müntzer diejenigen, die nicht „leer" werden wollen. Später sind es für Müntzer die Träger der weltlichen Gewalt, die sich nicht bereit finden, für eine Ausbreitung des Offenbarungsglau-

106. B III, S. 143, Z. 34 f. „Prager Anschlag B". S. 140, Z. 8. „Prager Anschlag A".
107. Siehe Anm. 72 bzw. 10.
108. B III, Nr. 46. *Smirin*, S. 266, Anm. 173. 109. Ebd., S. 104 f.
110. Ebd., S. 267. – Die Darstellung des „Theologischen Gehaltes der Schriften Dencks" von *W. Fellmann* (Die Leibhaftigkeit des Wortes. In: Festgabe zum 60. Geburtstage für *Adolf Köberle*, Hamburg 1958, S. 157–165) muß im Blick auf Dencks Schrift „Ordnung Gottes und der Kreaturen Werk" in Auseinandersetzung mit *Smirins* Deutung dieser Worte bei Müntzer wesentlich ergänzt werden.

bens im Sinne Müntzers einzutreten. Das Aufklingen der gleichen Worte bei Denck und Müntzer bedeutet hier nicht eine Übereinstimmung in der Sache. Wohl begegnet uns die Warnung „an die falschen und faulen Auserwählten" bei Denck in der „Ordnung Gottes" und erinnert an die bei Müntzer auftauchende Feststellung der „Nachlässigkeit aller trägen Auserwählten[111]". Denck aber steht hier näher bei Tauler als Müntzer. Was A. Lohmann von dem Gegensatz zwischen Tauler und Müntzer schreibt, gilt auch für den Gegensatz zwischen Denck und Müntzer an diesem Punkt: „Die Demut, die Tauler bei seiner Scheu vor der göttlichen Allmacht und seinem Bewußtsein der menschlichen Kleinheit entsprach, mußte dem kämpferischen, in jeder Faser mit Lebensenergie geladenen Müntzer von seinem ganzen Wesen aus fernliegen. So treibt die gleiche Idee einer unmittelbaren Offenbarung Gottes diese grundverschiedenen Charaktere in polar entgegengesetzte Richtungen."

Die Gegenüberstellung der „Auserwählten" und „Gottlosen" zieht sich durch alle Schriften Müntzers wie ein roter Faden. Hinrichs gibt für den Sinngehalt dieser Worte bei ihm die feine Umschreibung: „Während die Auserwählten der Pein des Gesetzes als der durch Christus offenbar gewordenen Strenge des Vaters nicht zu entfliehen begehren, widerstreben die Gottlosen dieser heilsamen Lehre Christi und suchen sich über den Ernst des Gerichtes durch einen erdichteten Glauben an Christi Gütigkeit zu beruhigen. Die Auserwählten aber, für die die Strenge des Vaters und Christi Gütigkeit untrennbar sind, gelangen durch das innere Erleiden der Strafe des Gesetzes zum wahren Glauben an die echte Gnade Christi, während die Strafe des Gesetzes, die infolge der Erbsünde an allen Menschen vollzogen werden muß, bei den Gottlosen, den der Läuterung Widerstrebenden, zur Vernichtung führt[112]." Von diesem theologischen Ausgangspunkt kommt Müntzer so folgerichtig zu dem weiteren Gedankengang: „Das Werkzeug zu dieser Beseitigung der Gottlosen sind die Gerechten, die sich Raum schaffen müssen, um ihrer Entwicklung und ihrem Glauben leben zu können, was bei der herrschenden Tyrannei der Gottlosen unmöglich ist." So endet Müntzer bei dem Aufstandsrecht gegen die gottlose Obrigkeit als Verkörperung der Sünde. Diesem Gedankengang entsprach schon früher in Müntzers „Deutscher Messe" eine wichtige Veränderung der Worte in der Weihnachtskollekte. Während es dort im Missale Romanum bis heute heißt: „befreie uns vom Joch der Sünde", formuliert Müntzer: „erlöse uns vom antichristlichen Regiment der Gottlosen[113]".

---

111. Br S. 113, Z. 9. Siehe auch D II, S. 87 zu 19. – *Lohmann* (Anm. 12), S. 29.

112. H III, S. 82 zu 207, 214 ff.

113. *Mehl*, S. 4, Spalte 2; S. 40, Anm. – Spiegelt sich hierin der in seinem Brief an den Grafen Ernst von Mansfeld am 22. Sept. 1523 zuerst auftauchende scharfe Gegen-

Denck spricht oft von den „Auserwählten"; den Gegensatz dazu im Sinne Müntzers und seinen Folgerungen finden wir bei ihm nicht. Für Denck ist die Güte Gottes der Strenge des Gesetzes übergeordnet. „Weil Gott also (das heißt, so sehr) gut ist[114]", ist das Ziel des Gesetzes und seiner Strenge nicht die Vernichtung der Gottlosen. Vielmehr „straft sie Gott und gibt ihnen die Finsternis, bis daß sie müde werden[115]" in ihrem Unglauben. Gott hat sie nicht in dem Sinne „verworfen, daß er sie nicht haben wollte, sondern daß er ihnen zuvor ihren Unglauben zeige, auf daß sie den Schaden erkennen und beweinen und getröstet werden[116]". Ja: „Gott überwindet die Hölle[117]." Wo er straft, will er nicht die Vernichtung der Gottlosen, vielmehr ist Strafe nur gleichbedeutend mit einer „Verhärtung im Unglauben[118]", den Gottes Geist zu überwinden trachtet. Hier ist bei Denck der Sinngehalt der Worte von den Gottlosen und Auserwählten ein anderer als bei Müntzer.

Müntzer sieht den einzelnen in seiner Abhängigkeit von den anderen im Zusammenleben der Auserwählten und Gottlosen, bei Denck fehlt der Sinn für die sozialen Fragen seiner Zeit in diesem Maße. Er läßt sich nicht ins Politische abdrängen, noch bewegen ihn die sozialen Nöte. Die Gelassenheit, von der er spricht, ist auch in wirtschaftlicher Notlage möglich, während Müntzer zu entgegengesetzten Anschauungen kommt. Denck hat nie vertreten, daß „Glaube bei leiblicher Erschöpfung nicht gedeiht[119]", was Müntzer als einziger in seiner Zeit erkannte, wie Bainton bemerkt. Dagegen ist es fraglich, ob der Verfasser des auch in Deutschland weitverbreiteten Lutherbuches „Hier stehe ich" mit Recht sagt, daß es „in Sachsen keinen Bauernkrieg gegeben hätte, ohne Thomas Müntzer[120]". In Mühlhausen und im Klettgau war, als er erschien, die Revolution schon ausgebrochen. Nicht Müntzers Agitation, sondern das Beispiel der Oberdeutschen hat die thüringischen Bauern letztlich veranlaßt, sich zu erheben[121].

---

satz zu der staatlichen Obrigkeit, in der er mehr und mehr die „Gottlosen" und ihre stärkste Stütze sah? B III, S. 47 f.

114. D II, S. 36, 13. „Was geredt sei". 115. Ebd., S. 30, 37 f.

116. Ebd., S. 45, 21–23. – Vgl. D I, S. 37, 26–34.

117. D II, S. 92, 6. „Ordnung". 118. Ebd., S. 91, 28 f.

119. H II, S. 48, 590: Es kann vor Wucher, Steuern und Zinsen niemandt zum Glauben kommen, der Schade der Welt wird je länger je breiter und weiter, daß dem menschlichen Glauben auch der Weg verschlossen ist.

120. *Roland Bainton* (Hier stehe ich. Das Leben Martin Luthers. Göttingen 1952, S. 237) sieht Müntzer als Urheber: „In Sachsen hätte es keinen Bauernkrieg gegeben ohne Th. Münzer."

121. B II, S. 220. – St I, S. 330, Anm. 3: „In der Tat waren die Bauern an der Schweizer Grenze bereits in Bewegung, als Müntzer eintraf."

In ihrem Grundverständnis des *Gesetzes* und der *Gnade* im Blick auf den einzelnen stimmen dagegen Müntzer und Denck im Gegensatz zu Luther überein. Gesetz und Gnade sind für Müntzer, rechtverstanden, eins. In der „Schutzrede" finden sich die schwer verständlichen Worte: „Paulus sagt ..., alle, die in der Lehre des Geistes stehen, geben den Aussprüchen von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit die gleiche Ausdehnung[122]." Damit will er sagen: Gottes Geist lehrt uns, allen Aussprüchen von der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes den gleichen Wert und das gleiche Gewicht beizumessen. Gesetz und Evangelium gehören nach Müntzer demnach nicht nur untrennbar zusammen, sie stehen auf der gleichen Ebene, sie gelten ohne Unterschied allen gleichermaßen[123].

Deshalb konnte Müntzer Luthers Pochen auf das „sola gratia" nicht verstehen. Er mißdeutete völlig in der „Schutzrede" dessen Warnung vor selbstsüchtiger Selbsthilfe gegenüber der Obrigkeit[124]. An dieser Stelle ließ sich Müntzer in der Leidenschaftlichkeit seiner Verteidigung zu Worten hinreißen, die sich bei Denck nicht finden. Doch in ihrem Grundverständnis des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium bleiben sie einig. Schon im „Bekenntnis" klingt bei Denck an, was er später in seiner am weitesten verbreiteten Schrift „Vom Gesetz Gottes, wie das Gesetz aufgehoben sei und doch erfüllet werden muß", entwickelte: Wie bei Müntzer behält die Forderung des Gesetzes für den Christen Geltung, gerade weil und soweit er Christ ist. Dazu erklärt Müntzer: Ich setze Christum mit allen seinen Gliedern zum Erfüller des Gesetzes. Es muß der Wille Gottes und sein Werk bis auf den Grund und Boden durch Betrachtung des Gesetzes erfüllt werden[125]. Ebenso in seiner früheren Schrift aus dem gleichen Jahr 1524: „Wenn man sagt, Christus hats alleine ausgerichtet, ist viel, viel zu kurz. Wenn du das Haupt mit den Gliedern nicht fassest, wie könntest du dann seinen Fußstapfen nachfolgen?[126]" Genauso urteilt Denck: „Kein Gesetz ward nie so hoch verstanden oder geschrieben, es ist und muß in dem Leib Christi erfüllet werden. Wer ein Glied an diesem Leib sein will, und das Gesetz nicht in ihm nach seiner Maß so vollkommen erfüllet wird wie im Haupt, der sehe, daß er sich nicht betrüge[127]. Christum kann niemand wirklich erkennen, es

122. H III, S. 95, 445 mit Anmerkung.

123. Ebd., S. 78, 126–128: „Ihm (= Luther) auch nicht zulassen will, seine verkehrte Weise, vom neuen Bund Gottes zu handeln ohne Erklärung göttlicher Gebote." Müntzer lehnt damit Luthers Auffassung ab, der nach M.s Meinung einseitig das Neue Testament als Wort von der Rechtfertigung hochschätzte, „ohne des Gesetzes Werke". – B II, S. 208, Z. 7–10: Christus nicht des Gesetzes Ende.

124. H III, S. 83, 232 mit Anmerkung. 125. Ebd., S. 78, 135–136.

126. Br S. 139, Z. 22 ff. Siehe auch D II, S. 53 zu Z. 4 f. „Gesetz".

127. Ebd., S. 52, 29–32. – B III, S. 52, Z. 27: „Wer da nicht gleichförmig wird dem Sohne Gottes, ist ein Mörder und Bösewicht."

sei denn, daß er ihm nachfolge mit dem Leben[128]." Diese Nachfolge geschieht im Halten des Gesetzes, ist nichts anderes als der „allerhöchste Glaube" und bedeutet eine „Menschwerdung" Christi in uns.

Im Blick auf die Worte des Engels an Maria schreibt Müntzer in der „Entblößung": Wir „erschrecken auch vor Gottes Gruß wie sie, wenn uns Gott mit der *Menschwerdung* seines Sohnes *vergotten* will, das heißt, wenn er unseren Glauben prüft wie das Gold im Feuer[129]". Denck „bekennt" dementsprechend in seinen Worten über das rechte Verständnis des Abendmahles: „Wer im äußerlichen Leiden still hält nach Rat des Arztes ... wird durch die Liebe Gottes *ganz vergottet* und *Gott* in ihm *vermenscht*[130]." Der Rede von dem Arzt, der dem „Armutseligen" zu Hilfe eilt, begegneten wir oben auch bei Müntzer. Dieser hatte schon im „Deutschen Amt" davon geschrieben, wie „der Vater den Sohn ohn Unterlaß in uns gebiert[131]", jetzt aber stellt er den Gedanken der „Menschwerdung des Sohnes in uns" oder der „Vergottung" in dem Bilde der „Umbschetigung", das heißt der Überschattung, dar: Wir gelangen dazu, „wenn wir ihm gleichförmig werden in seinem Leiden und Leben durch Umbschetigung des heiligen Geistes[132]". Die „Umbschetigung" hat Maria erfahren, als „die Kraft des

128. D II, S. 45, 6 f. „Der Wahlspruch Dencks" laut Anmerkung.

129. H II, S. 55, 824–826.

130. D II, S. 25, 8 f.; 18 f. „Diß ist das werck Christi ... es wirt ... in dem leyb angefangen, zum tayl auch erlitten ... so ich meinen willen in Gottes willen setze. Wer also gesinnet ist und isset das lebendig unsichtig brott, der wirt ymmer gesterckt und bekrefftiget im rechten leben. Wer also gesinnet ist und trinckt auß dem unsichtigen kelch den unsichtigen wein, den Gott von anbeginn gemischt hatt durch seinen son, durch das wort, der wirt truncken ... durch die liebe Gottes gantz vergottet und Gott in im vermenscht" (S. 25, 9 ff.). Diese Worte finden sich in Dencks Antwort auf die Frage nach seiner Stellung zum Abendmahl. Die Betonung des „unsichtig" Brotes und „unsichtbaren" Kelches und unsichtbaren Weines, den Gott „von Anbeginn" (!) gemischt hat „durch seinen Sohn, das Wort", zeigt, daß es sich nicht um ein Geschehen beim Sakramentsgenuß handelt. Gott wird im Augenblick der unio mystica in der Seele des Menschen geboren, wenn „die Liebe Gottes" (Genetivus subjectivus) zum Menschen kommt und von diesem aus „die Liebe Gottes" (Genetivus objectivus) ihn zu seinem Ursprung zurückbringt. Da wird der Mensch „truncken". Wir stehen hier bei Denck vor der Einheit der speculatio, visio und unio mystica nach Taulers Gottlehre. Sie ist in jedem Menschen möglich, der sich „mit seinem Willen in Gottes Willen setzt". Sie führt zur „Stärkung und Kräftigung im rechten Leben". Dies entspricht hier bei Denck der nach Tauler aus der unio sich notwendig ergebenden vita activa. Bei Müntzer wird statt des Willens das Leiden zunächst stärker betont. Doch stehen auch bei Denck Wille und Leiden in den angeführten Worten dicht beieinander. – Siehe auch *Smirin*, S. 267, mit seiner Deutung der „Gelassenheit" bei Müntzer als „einem Zustand höchster Aktivität" (!).

131. Br S. 119, Z. 29.

132. H II, S. 55, 839 f., S. 34, 103–105: Die Furcht Gottes gibt dem heiligen Geiste Raum, auf daß der Auserwählte möge „umbschetigt", das heißt umschattet werden von

Höchsten sie überschattete" (Lk. 1, 35) nach dem Wort des Engels. „Also muß die Kraft Gottes erlangt werden in der Umbschetigung Gottes[133]." Und wiederum: „Da gebiert die Kraft des Allerhöchsten das unmögliche Werk durch die Umbschetigung des heiligen alten Bunds[134]." Dieser Bund aber ist nichts anderes als das Gesetz und die Gnade in eins, wie wir oben hörten. „Das Werk, das unmöglich war, ist durch die Allmächtigkeit Gottes auch im Wort möglich geworden[135]", bestätigt Denck. Und wiederum: „Es ist wohl keinem Menschen als Menschen möglich, das Gesetz zu erfüllen, dem Gläubigen aber sind alle Dinge möglich, nicht als Menschen, sondern als denen, die mit Gott eins sind[136] ... Es ist eine dürre Lüge, daß Gottes Gebot unmöglich zu halten sei[137]." So fordert Denck in voller Übereinstimmung mit Müntzer die eindeutige Ausrichtung unseres Lebens auf Christus, nicht in einer bloßen Lehre, sondern in der aktiven Haltung unseres Lebens.

Der Bruch mit allem weltlichen Treiben wird von beiden auf das schärfste gefordert. Mit Recht sagt Hege: „Denck hat zwar versucht, den Gedanken des meritum, den Verdienst- und Lohngedanken, auszuschalten. Aber er hat ihn durch den Gedanken des debitum ersetzt, ohne dessen Erfüllung es eine Seligkeit nicht gibt. Er hat diese Forderung im jugendlichen Idealismus gestellt, ohne zu beachten, daß in diesen Fragen das Auge weiter reicht, als der Fuß gehen kann. Daran ist seine Theologie und schließlich auch sein ganzes Lebenswerk gescheitert[138]." Genau dies gilt aber auch von Müntzer; auch er sah die Wirklichkeit nicht, wie sie war. Er schreibt daher in seiner Auslegung des 19. Psalms im gleichen Jahr 1524: „Paulus hat solche Werke des Gesetzes geboten, kurzum, sie sind vonnöten[139]." Allein wie er sich völlig über die Stimmung und Absichten der Menschen täuschte, mit denen er es bei seiner „Fürstenpredigt" zu tun hatte, so irrte er auch in der Beurteilung seines eigenen Könnens und des Könnens der anderen Menschen[140]. – Diese Tragik verbindet beide Männer, so verschieden sie auch in ihrem Charakter waren.

Ihre nahen geistigen Beziehungen beleuchtet zuletzt die Übereinstimmung des Titels der einen Schrift Dencks „Was geredt sey" in ihrer im „Büchlin[141]"

---

dem, vor dem sich alle Welt ... fürchtet. S. 108. – *Grimm* XI, 2, 1936, Sp. 1059: Luther Lucas 1, 35: „... umbschettingen".

133. H II, S. 51, 684 f.
134. Ebd., S. 55, 832–834.
135. D II, S. 38, 14 f. „Was geredt sei".
136. Ebd., S. 53, 28–30. „Gesetz".
137. Ebd., S. 58, 15.
138. *Hege*, S. 129.
139. Br S. 146, Z. 29. – Vgl. D II, S. 42 zu 22. „Auslegung des 19. Psalmes", 1524.
140. *Walter Zimmerman:* Geschichte d. großen Bauernkrieges, Naunhof 1939, II. Bd., S. 349 f.: „Münzers Blick hatte niemals für die Wirklichkeit genug Schärfe, im Augenblick der Gefahr verwirrte er sich und irrte."
141. D I, S. 53, Z. 24. – D II, S. 27 zu Z. 21.

auftauchenden Form: „Ob *Gott ein Ursach* sei *des Bösen*", mit dem Satz in der „Schutzrede", in dem Müntzer Luther vorwirft: „Daß du ... *Gott* machest zur *Ursach des Bösen*[142]." Umgekehrt begegnet uns im Titel der „Entblößung" dies Stichwort, das bei Müntzer und Denck im gleichen Sinne gebraucht wird: Nach Müntzer muß der Mensch sich aller Seelenkräfte „entblößen"; dann erst kann wahrer Glaube entstehen. Dem entspricht wiederum Dencks Hinweis: „Wir müssen Gott aufs allerblößest hören mit uns reden" in seiner Erstlingsschrift[143].

Weiter verbindet beide die Feststellung von *Widersprüchen in der Heiligen Schrift*. Im ersten Verhör der „3 gottlosen Maler" taucht sofort deren gefährliche Aussage auf: „Es sei viel in der Schrift wider einander[144]." Dies wird von Denck in seiner Schrift „Wer die Wahrheit wahrlich lieb hat" ausführlich dargestellt. Ihr Vorwort spricht auch Müntzers Gedanken aus: Die Unfähigkeit, „durch die Vergleichung aller Geheimnisse" und Widersprüche der Bibel diese recht zu verstehen, ist schuld an allen Spaltungen in Glaubensfragen[145]. Entsprechend Müntzer: „Ob du auch schon die Biblien gefressen hättest, hilft dir nit." Sie ist nicht zu verstehen „ohne starke Vergleichung des ganzen Geistes der Schrift[146] ... Ihr müßt ein Wort immer gegen das andre halten[147]". Doch ging bei der Frage nach dem Gewinnen des rechten Verständnisses und der Überwindung der scheinbaren Widersprüche Denck andere Wege als Müntzer.

Dieser wird im Zusammenhang der angeführten Stellen nicht müde, auf das Leiden als Schlüssel zum rechten Schriftverständnis hinzuweisen: „Du mußt die scharfe Pflugschar leiden." Und: „Ihr müßt lernen durch das Leiden Gottes Werk, im Gesetz erklärt, daß Euch zum ersten die Augen eröffnet werden müssen ... Wer die Nacht nit erlitten hat, kann nicht die Kunst Gottes." Von Denck werden diese Töne nicht so laut angeschlagen. Er schreibt vielmehr: „Was man auff den aynigen leermayster, den hayligen gayst, achtung hett", würden die Gegensätze vereinigt werden können von denen, „so es vom gayst Gottes ... selbst versiglet ist[148]."

Denck ist an diesem Punkte Müntzer gegenüber selbständig geblieben und den Weg weiter gegangen, auf den er durch *Erasmus* geführt war. Daß beide sich persönlich begegneten, wie Coutts angibt[149], ist bisher nicht sicher nachzu-

142. H III, S. 95, 448.

143. Br S. 181, Z. 7: „Da die Kräfte der Seelen entblößet werden." – D II, S. 37, 3. „Was geredt sei".

144. Ko III, S. 243, Z. 30.

145. D II, S. 68, 7–11. „Wahrheit" mit Anmerkung. – D I, S. 29–32. – D II, S. 58 zu Z. 19 ff. – H II, S. 31, 14–19.

146. Br S. 139, Z. 12. 20 f. „Protestation". 147. Br S. 145, Z. 12. „19. Psalm".

148. D II, S. 69, 6 ff. – Zum „Leiden" bei Denck s. Anm. 130.

149. *Alfred Coutts:* Hans Denck, Humanist and Heretic. Edinburgh 1927, S. 17.

weisen. Es liegt aber nahe, dies anzunehmen. Erasmus kam 1521 von Löwen nach Basel, wo seit 1516 seine Werke erschienen, die ihn um diese Zeit auf den Höhepunkt seines Einflusses kommen ließen. Ab 1522 war Denck in Basel bei Cratander und Curio als Korrektor, bei dem Erasmus den ersten Band der Gazaausgabe erscheinen ließ, zu deren Vollendung Denck 1523 griechische und lateinische empfehlende Verse verfaßte[150]. Am 1. März 1528 erwähnt Erasmus Dencks Tod in einem Briefe an Laz. Baif[151]. Dencks bleibende Abhängigkeit von seinem Basler Lehrer wird ganz klar, wenn man bedenkt, daß Denck – wahrscheinlich 1526 – ganz die gleichen Gegensatzpaare von Schriftworten in der „Wahrheit" anführt, wie dies vor ihm Erasmus in seiner Ratio verae theologiae seit 1519 getan hatte. Alfred Hegler hat schon 1901 darauf hingewiesen, als er schrieb: „Diese für Denck und Franck so wichtige Methode der Gegenüberstellung sich widerstreitender Bibelstellen hat in der theologischen Schule eine lange Geschichte. Es ist bekannt, welche Rolle in der Entwicklung der mittelalterlichen Scholastik die Zusammenstellung sich widerstreitender Sentenzen gespielt hat. Die unmittelbare Anregung kommt jedoch für Denck und Franck von Erasmus her, von dem so viele Einwirkungen auf alle Gruppen der protestantischen Dissenters der Reformationszeit ausgegangen sind. Dieser hat in der Ratio (Opp. Bas. 1540, V, 78 f.) Widersprüche in der Bibel hervorgehoben, gerade dieselben Beispiele, die sich dann bei Denck und Franck wieder finden[152]." Bis zu den Tagen des Petrus Abälard und seines „Sic et Non" ließe sich wohl die Ahnenreihe solch theologischer Dialektik zurückführen. Doch die naheliegende Frage nach der Bedeutung des Erasmus für die Täufertheologie bedarf noch einer gründlichen Untersuchung. Es soll hier nur auf einige auffallende *Übereinstimmungen* zwischen *Erasmus, Müntzer und Denck* hingewiesen werden[153].

Alle drei eint der Mangel an einer klaren Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, worauf schon oben für Müntzer und Denck hingewiesen wurde. Für Erasmus ist das Evangelium nicht Gnadenwort vom Kreuz, sondern die

---

150. D I, S. 65–67. II, S. 9, Z. 10–18.

151. Opus Epistolarum *Des. Erasmi Roterdam*, per *P. St. Allen.* Oxford 1906 ff., Bd. VII, S. 342, Nr. 1962.

152. *Alfred Hegler:* Sebastian Francks Lateinische Paraphrase der Deutschen Theologie. Tübingen 1901. S. 118, Anm. 1. – D II, S. 118: Zu I, S. 29 ff. – II, S. 67, 1–11. „Wahrheit". S. 72, Anm. zu Z. 7. – Es ist auch noch zu klären, ob Denck in seiner Ablehnung der Lehre Luthers vom „unfreien Willen", die auch in dem Untertitel seiner ersten Schrift „Ob Gott ein Ursach sei des Bösen" anklingt, von Erasmus oder Müntzer abhängig ist.

153. *Robert Stupperich:* Besprechung der Denck-Schriften-Ausgabe (= B). Th. Literaturzeitung 1957, Nr. 8, Sp. 605.

nova lex Christi, doctrina evangelica und ratio bene vivendi[154]. Während bei Erasmus im Verständnis des Glaubens der Denkprozeß im Vordergrund steht[155], überwiegt bei Müntzer das Erleiden des Kreuzes. Denck steht zwischen beiden. Er kann nicht vom selbstkritischen Nachdenken über seinen Christenstand lassen und kommt daher zu keiner Glaubensgewißheit[156], andererseits ist er unter dem Einfluß der Mystik der „Theologia Deutsch" von einer tiefen Gottinnigkeit durchdrungen, die ihn aber sofort wieder zum Fragen nach Gottes Willen und dessen Ausführung durch unser Tun treibt. In ihm ringen rationalistische Elemente des Humanismus bzw. dessen stoische Ethik mit der Mystik des „Frankfurter Deutschherren".

Von allen dreien werden die Grenzen zwischen dem Kanon der Bibel und anderen Quellen der Offenbarung verwischt. Die Autorität der Schrift beruht nicht auf ihrem Charakter als Wort Gottes. Sie wird bei Erasmus durch die menschliche Autorität der Vernunft autorisiert. Müntzer ordnet ihr das „ausreden gotis[157]" über, Denck schreibt: „Das liecht, das wort Gottes, das unsichtbar ist, scheinet in aller menschen hertzen, die in diese welt kommen, dann es ist von anbeginn darin und gibt ime freien gwalt, wer es annimbt, das er eyn kindt Gottes werd[158]." Daher gehören um des unsichtbaren Wortes Gottes willen, das in aller Menschen Herzen ist, wie um der „scintillula" willen, die nach Erasmus Gott in die Seelen der Menschen gelegt hat[159], auch die hochstehenden Heiden auf Grund ihres christusförmigen Lebens zum corpus Christi[160]. Müntzer, Denck und Erasmus sprechen ebenso übereinstimmend von dem zum rechten Verständnis der Schrift nötigen „Schlüssel Davids". „Du sollst nicht träge am unfruchtbaren Buchstaben kleben, vielmehr zu den verborgenen Geheimnissen eilen und die Arbeit deines Fleißes mit eifrigem Gebete fördern, bis dir das Buch mit den sieben Siegeln der öffne, der da hat den Schlüssel Davids[161]." Denck stimmt dem

154. *Gottfried Krodel:* Die Abendmahlslehre des Erasmus von Rotterdam u. seine Stellung am Anfang des Abendmahlsstreites der Reformatoren. Ev.-theol. Diss. Erlangen 1955 (Nr. 169, Maschinenschrift, 500 S.), S. 44, 32, 45.

155. Ebd., S. 51. Dazu Anm. 17, S. 26.

156. *Rudolf Stadelmann:* Vom Geist d. ausgehenden Mittelalters. Halle 1929. S. 93–95.

157. B III, S. 52, Z. 4 f. 1523 2. Dec. Anhang zum „Getichten Glauben".

158. D II, S. 90, 14–16. „Ordnung".

159. Paraphrasen des Erasmus z. N. T., J. F. Sigis. Augustin, Berlin 1778, Bd. II, S. 425, 5: Insperserat Deus animis scintillulam aliquam ingenii perspicacis. *Krodel,* S. 8, Anm. S. 3.

160. *Krodel,* S. 61. – Siehe oben, Anm. 100.

161. *Krodel,* S. 51. – *Hubert Schiel:* Erasmus von Rotterdam „Handbüchlein des christlichen Streiters". Freiburg i. Br. 1952. S. 43. „Ist etwas hart und rauh, so drückt der Buchstabe ein verborgenes Geheimnis aus" (S. 36). Dadurch „wird uns ein eifriges Ergründen der Geheimnisse der Schrift nahegelegt" (S. 37).

zu: „Ain glaub oder urtail, das nit durch den schlüssel Davids aufgethon ist, mag on grossen irrtum nit angenommen werden." Ebenso Müntzer: „Er muss warten, dass sie (die Schrift) ihm eröffnet werde mit dem Schlüssel Davids[162]."

Die Taufe bringt für alle drei nicht das Heil. Erasmus war sich selbst „bei der Niederschrift seiner Gedanken ihrer gefährlichen Nähe zum wiedertäuferischen Taufverständnis nicht bewußt[163]". Auch für ihn bedarf die Taufe der Ergänzung durch die Werke in der Nachfolge Christi. Sie ist erst dann wirkliche Taufe, wenn im Gläubigen der Wille zu einem christusförmigen Leben bemerkbar wird[164].

Die Übereinstimmung in der Abendmahlslehre bei Erasmus und Denck hat schon Köhler festgestellt, als er deren Nähe zu den Gedanken des jüngeren Zwingli aufwies[165]. Wie für Erasmus contemplatio und imitatio nicht als zwei getrennte Vorgänge erscheinen, sondern in Wechselwirkung zueinander stehen[166], so auch bei Denck in dem für ihn charakteristischen Satz: „Christus mag nyemandt warlich erkennen, es sey dann, das er im nachfolge mit dem leben[167]." Damit ist von beiden der ihnen beiden grundlegend wichtige, gleiche Gedanke ausgesprochen, der freilich kaum als Eigentum des einen oder anderen anzusehen

---

162. D II, S. 63, 15–17 mit Anm. zu Z. 16. „Gesetz". – Br S. 117, Z. 39. „Deutsches Amt". – *Wolfgramm* (s. Anm. 72) macht S. 305 aufmerksam, daß in der deutschen Fassung B des Prager Anschlages die Erwähnung des „Schlüssel Davids" fehlt, während davon in der tschechischen Fassung C steht. – Es bedarf einer besonderen Untersuchung, was Denck und Müntzer mit dem „Schlüssel Davids" meinen und ob bei Erasmus die Wendung, daß Jesus „loquitur cotidie nobis in arcanis literis" (*Krodel*, s. Anm. 28/29 bzw. S. 16, 21) als Prinzip seiner Schriftauslegung angesehen werden darf. Was ist mit den „arcanis literis" gemeint? Das Gleiche, wie der „Schlüssel Davids" (siehe Anm. 161) bedeutet – oder die verborgenen Geheimnisse der heiligen Schrift – oder mystische Schriften, wie die „Theologia Deutsch" und andere der devotio moderna, oder sind die Sakramente gemeint? Ist dabei an das rechte geistliche, nicht buchstabengemäße Verständnis der Bibel gedacht? Dann würde auch hier die Übereinstimmung Erasmus–Denck–Müntzer sehr eng sein.

163. *Krodel*, S. 73.

164. *Krodel*, S. 78 mit Anm. S. 46. – Die Taufanschauung Müntzers nach der „Protestation" faßt *Brandt*, S. 240, Z. 39 f., fast buchstäblich mit Worten zusammen, die sich im „Bekenntnis" bei Denck finden: D II, S. 24, 25: Äußerliche Taufe ist nicht nötig zur Seligkeit. Z. 42 = D II, S. 24, 28: Innerliche Taufe ist aber nötig.

165. *Walther Köhler:* Zwingli und Luther I (QuFRG VI), S. 229, „findet in der Abendmahlslehre Dencks mit Recht erasmische Gedanken und stellt sie damit gegen Ko I, S. 57, auf eine Stufe mit der erasmisch-mystisch geprägten Abendmahlslehre des jungen Zwingli. Wie weit damit ein unmittelbarer Einfluß des Erasmus gegeben war, läßt sich aber nicht sagen". *Krodel*, Anm. zu Exkurs III, S. 2, Nr. 4. – D II, S. 25 zu 20. „Bekenntnis".

166. *Krodel*, S. 55.

167. D II, S. 45, 6 f. „Was geredt sei". Anm.

ist, sondern ein spätmittelalterliches Erbe aus der Haltung der devotio moderna darstellt. Die Übereinstimmung Müntzers und Dencks hierin wurde schon festgestellt. Erasmus erhebt den Vorwurf: „Die ‚wilden Evangelischen' führen zwar das Evangelium im Munde, aber ihr Lebenswandel ist alles andere als evangelisch[168]", wie er bei Denck wiederholt begegnet: „So sagen, die mainen, sy wissen Gottes willen gantz und gar, und thund in doch nit[169]." Darum ist es fraglich, ob Denck wirklich erst unter dem Eindruck des zuchtlosen Lebens der Evangelischen in Nürnberg zu diesem Urteil kam, wie behauptet ist[170]. Es liegt viel mehr nahe, anzunehmen, daß er bereits aus Basel unter dem Einfluß der Worte und des Schrifttums des Erasmus dieses Urteil mitbrachte, das dem Grundansatz seiner Theologie entsprach. Eigenes Erleben und die Begegnung mit Müntzer ließen früher Aufgenommenes reifen und zur bestimmenden Anschauung werden.

Dabei gilt für Denck, was Krodel von anderen Schülern des Erasmus sagt: Erasmus war sich selbst nicht bewußt, welche „Auswirkungen und Deutungsmöglichkeiten" seine Ausführungen, zum Beispiel über Taufe und Abendmahl, haben konnten und wirklich gefunden haben. Auch Denck schreibt nirgends einfach Erasmus aus, sowenig er dies Müntzer gegenüber tat. Aber durch seine Beschäftigung mit den Schriften beider war er auf das stärkste geprägt. Gerade gegenüber Erasmus gilt auch für Denck, daß er in dessen Gedanken beheimatet war und diese in mancher Richtung konsequenter zu Ende dachte, als es sein großer Lehrer in Basel tat. Als er sich später taufen ließ, ging eine Saat auf, die er schon lange in sich aufgenommen hatte.

Von Müntzer wissen wir, daß er eine Ausgabe der „Theologia Deutsch" besessen hat[171]. Während Denck in Basel weilte, erschienen dort bei Adam Petri mindestens eine, wenn nicht zwei Ausgaben davon[172]. Da wir nichts über Dencks theologische Entwicklung vor seinem Übergang von Basel nach Nürnberg wissen, läßt sich nicht sicher sagen, wann er unter den Einfluß[173] der in jenen Jahren so oft gedruckten „Theologia Deutsch" gekommen ist[174].

---

168. *Krodel*, S. 245.

169. D II, S. 49, 27 f. „Gesetz". – S. 43, 6 f.: Denn wirt nyemandt helffen, das er sage: Herr, ich habe das evangeli gepredigt, herr, ich habs gehört! ... 14 f.: Welche das gesatz Gottes hören und nit mit der that erfüllen, seind vor Gott nit gerecht. „Was geredt sei".

170. Ke S. 96. 171. B III, S. 134, Nr. 49.

172. WA VI, S. 199. – *Georg Baring:* Neues von der „Theologia Deutsch" u. ihrer weltweiten Bedeutung. ARG 48/1, 1957, S. 1–10.

173. *Reinhold Jauernig* weist in der Besprechung des Hätzer-Buches *Goeters* in Ev.-luth. KirchenZ 1958, S. 338, darauf hin, daß Denck „als Lehrer Hätzers ihm die Kenntnis der ‚Theologia Deutsch' vermittelt habe".

174. *Jan J. Kiwiet:* Die Theologia Deutsch und ihre Bedeutung während der Zeit der Reformation. Menn. Geschbl. XV, 1958, S. 29 ff., nennt den von Luther 1516 veran-

Die Gedankengänge der „Theologia Deutsch" wirken in den Schriften beider deutlich fort[175]. Anschauungen der Mystik sind hier wie dort mit Händen zu greifen. Denck und Müntzer begegneten sich in Nürnberg als Männer, die schon unabhängig voneinander aus diesem Geistesstrom getrunken hatten. Es ist unmöglich, hier zu sagen, was Denck davon aus Müntzers Schriften übernahm und was er sich unmittelbar bereits früher angeeignet hatte. Der Einfluß der „Theologia Deutsch" auf das oberdeutsche Täufertum bedürfte einer besonderen Untersuchung[176]. Doch auch dabei wird sich nicht klären lassen, was aus den Schriften der Zeitgenossen und was aus älteren Quellen weiterwirkte. Wertet man den Einfluß Dencks auf seine Zeitgenossen hoch, dann kann man auch Müntzers Anregungen nicht verneinen und nur von einer Abhängigkeit der ihm und seinen Zeitgenossen gemeinsamen Gedanken von älteren Quellen sprechen. Wir kennen nur einen Denck, der mit Müntzers Schriften offenbar vertraut war. Das beweist zuletzt noch ein Beispiel:

In der „Protestation und Entbietung" schreibt Müntzer 1524 von der Taufe: „Darum ist der Eingang zur Christenheit zum viehischen *Affenspiel* geworden[177]." Denck erklärt in der „Ordnung Gottes" zur Taufe: „Zur Heiligung hat uns der Herr berufen, Brüder, nicht zur Uneinigkeit und solchem Affenspiel ohne alle Furcht Gottes[178]." Die Wendung „Affenspiel" ist doch so ungewohnt, daß eine gegenseitige Abhängigkeit angenommen werden muß. Bei Müntzer kommt ein ähnliches Wort, „affenschmatzige Weise", vor, das heißt eine äußerliche, angenommene, nachahmende Weise, wie Affen etwas nur äußerlich nachmachen[179]. In der „Schutzrede" sagt Müntzer wiederum von den Schriftgelehrten, daß sie die Schrift nicht von ganzem Herzen erforschen und darum darin ungelehrt sind „wie die Affen[180]". Da Dencks Sprache sonst gegenüber der

---

laßten Druck eines Teiles der Th. D. irrtümlich eine „Neuauflage". Die von ihm angeführten Worte aus Luthers Vorrede finden sich nicht in dem unvollständigen Teildruck 1516, sondern erst in dem ersten Druck der ganzen Th. D. 1518, WA I, S. 377, Z. 21–23. Die Th. D. ist wesentlich älter als „ca 1500"! ³RGG II, Sp. 107 f.

175. D II, S. 6: *W. Fellmann:* „Mir scheint, daß Denck am stärksten von der Th. D. her geprägt ist, die literarische Abhängigkeit von der Mystik Müntzers ist auffallend." Anklänge zur Th. D. aber führt er nur an: S. 23, 112. Anklänge an Müntzer dagegen 24 Stellen!

176. Da es hier um Denck und Müntzer in Nürnberg geht, wird auf eine Untersuchung des Einflusses der Th. D. auf beide verzichtet. Dazu müßte ihr gesamtes Schrifttum herangezogen werden.

177. Br S. 135, Z. 7 f., S. 240, Z. 43 f. 178. D II, S. 101, 11 f. „Ordnung".

179. H II, S. 37, 205. – *Edwin Müller-Graupa:* Verbale Tiermetaffern. Beiträge z. Geschichte d. dtsch. Sprache u. Literatur 1957, S. 456 ff. zu „äffen".

180. H III, S. 75, 68. – B III, S. 142, Z. 14 f.: Prager Anschlag A 1521. – Nach *Wolfgramm,* S. 307, Prager Anschlag B: „Es ist nicht ane orsache angesehen bey mir /, das

Müntzers durchaus blaß wirkt, stammt diese Wendung aus den bildhaften Ausdrücken des Mannes, der sich in seinen Worten an wilden Kraftausdrücken und blutrünstigen Bildern erhitzte, ohne selbst zu entsprechenden Taten fähig zu sein.

Vor über 75 Jahren schrieb Keller: „Wenn man Denck als irgend jemandes Schüler bezeichnen will, so ist es freilich richtiger, zu sagen, daß er bei Tauler als daß er bei Oekolampad oder Erasmus in die Schule gegangen sei[181]." Müntzer hat auf Luthers Anregung „fleißig Tauler studiert[182]", er besaß Taulers Predigten[183]. Weil Taulers Schriften der kirchengeschichtlichen Forschung zugänglich waren, Müntzers „Entblößung" aber nur in zwei Exemplaren, die „Schutzrede" nur in einem Stück erhalten ist[184], darum suchte man die Quelle der Anschauungen Dencks in dem bekannten Tauler, nicht aber in dem weithin unbekannten

---

alle ander volker / vnsern glaubenn heyssenn eyn affenspiel." Die Herkunft des Wortes „Affenspiel" bedarf einer besonderen Untersuchung, die hier unterbleiben muß. WA 30, 2, S. 120, Anm. 1 zu Z. 16, bezeichnet „affenspiel" als „ein Lieblingswort Luthers" unter Hinweis auf *Philipp Dietz:* Wörterbuch zu Dr. M. Luthers deutschen Schriften I, A–F, Leipzig 1870, S. 46. Von *Dietz* werden fünf Stellen aus Luthers Schriften angeführt, die jetzt zu finden sind: 1521: WA 7, S. 688, Z. 10 f. – 1522: WA 10, 2, S. 256, Z. 17 f. – 1527: WA 24, S. 643, Z. 21–23. – 1527 (nicht 1528): WA 23, S. 600, Z. 7 f. – 1537 (nicht 1538): WA 45, S. 472, Z. 36 f. Weitere Stellen: 1525: WA 18, S. 152, Z. 1. – 1527: WA 23, S. 649, Z. 25 ff. – 1529: WA 30, 2, S. 120, Z. 15 f. – 1530: WA 30, 2, S. 494, Z. 8. – 1534/35: WA 51, S. 211, Z. 8–10. Zum ersten Male braucht Luther das Wort in der Antwort „auf das überchristlich Buch Bock Emsers", die er am 29. März 1521 an Lang sandte (WA 7, S. 621–688, vgl. S. 614–620. – WA Br 2, Nr. 392, S. 293, 8). Am 25. März hatte die Schrift die Presse verlassen (WA 8, S. 241). Müntzer hat das Wort nach dem oben wiedergegebenen Wortlaut des Prager Anschlages B offenbar aus einer anderen Quelle. Br S. 59 gibt für das Manifest „Prag 1. Nov. 1521" an (ebd., S. 61, Z. 29 „Pfaffen und Affen"). Der „zweite Entwurf" des Anschlages wird S. 225, Z. 23, auf den „25. November" angesetzt. Ob Müntzer Luthers „Antwort" kannte, als er in Prag weilte, läßt sich nicht entscheiden. Die Anwendung des Wortes „Affenspiel" auf die Taufe aber verbindet allein Müntzer mit Denck, wobei Denck jenem gefolgt sein dürfte. – *Smirin* beschäftigt sich ausführlich mit dem Prager Anschlag S. 98 ff., 118 ff., 272–294. Nach *Wolfgramm,* S. 307, Anm. 71 a, scheint Müntzer in jenem Satz des Anschlages B auf eine Botschaft anzuspielen, mit der Sultan Suleiman II. im Mai 1521 vom ungarischen König, der gleichzeitig böhmischer König war, Tribut verlangte. Davon hörte Müntzer in Prag.

181. Ke S. 32.

182. B I, S. 10, 23–25, S. 16, 18. – B II, S. 201.

183. B I, S. 17, 11. Nach *Joh. Karl Seidemann:* Th. Müntzer, Leipzig 1842, führte dieser die Ausgabe der Predigten Taulers, Augsburg 1508, auf seinen Wanderungen mit sich (S. 55).

184. Br S. 243, Z. 28; S. 244, Z. 44. – *Franz,* Bibliographie, kennt mehr Stücke, doch gingen im Kriege 1939/45 davon verschiedene verloren.

und erst neuerdings allgemein zugänglichen Schrifttum Müntzers. Eine Befruchtung durch den „nächst Luther selbständigsten und originellsten Denker seiner Zeit[185]“ ist für Denck keine Schande.

Selbst *Luther empfing von Müntzer bedeutsame Anregungen*, wie die Weimarer Ausgabe sich nicht scheut, anzunehmen. Zu Luthers Lied: „Nun komm, der Heiden Heiland“, wird da bemerkt: „Unmittelbar vorhergegangen war die Thomas Müntzer zugeschriebene Umdichtung ‚O Herr, Erlöser alles Volks‘ im ‚Deutschen Kirchenamt‘ ... Jedenfalls steht Luthers eigene Bearbeitung des Hymnus ... dichterisch durchaus nicht auf höherer Stufe als die anderen vorhergegangenen[186].“ Zuvor heißt es dort sehr bedeutungsvoll: „Keine Wirkung ohne Ursache! Im August 1523 hätte Luther die beste Gelegenheit gehabt, für deutsche Lieder im Gottesdienst einzutreten. Er tat es nicht; aber im Dezember desselben Jahres ruft er seine Freunde zu Helfern an dem Werke des deutschen Kirchenliedes auf und ist Feuer und Flamme für das Unternehmen. Woher diese plötzliche Wandlung? Bei den mancherlei, wenn auch nirgends recht deutlichen gegenseitigen Anzüglichkeiten in der Polemik mit Müntzer scheint mir die Ansicht, daß dessen Kirchenamt Luther den Anstoß zu dieser Bereicherung des Gottesdienstes gegeben habe, nicht zu gewagt[187].“

Dieses Lernen von Müntzer ändert nichts an der Tatsache, daß ihn Welten von Luther trennen. Genauso hat sich Denck schon 1525 in seinem „Bekenntnis“ und mehr noch in seinem ganzen weiteren Denken und Verhalten Müntzer gegenüber selbständig gezeigt und immer weiter entwickelt. Es kann hier nur auf die Tatsachen verwiesen werden: Er übernahm nicht die Leidensmystik mit einer „siebenmaligen Läuterung[188]“. Er ließ sich auch nicht von Müntzers

---

185. B II, S. 216. – Läßt sich angesichts der vorliegenden, vielfachen Übereinstimmungen zwischen Müntzer und Denck *Köhlers* Aussage in der Besprechung der Arbeit *Vittalis* (siehe Anm. 2) im ARG 1943, S. 269 f., aufrechterhalten, „daß das Geistprinzip (bei Denck) nicht ausschließlich auf die Mystik von Müntzer zurückgeführt werden darf, der *ja unmittelbar für Denck überhaupt nicht infrage kommt*“ (S. 270, Z. 23 f.)? *Fast* (siehe Anm. 33) dagegen, S. 217: „Hans Denck ..., der ebenfalls von Müntzer beeinflußt war“, mit Hinweis auf D II, vgl. B I, S. 14, Z. 30 f.

186. *Mehl*, S. 51. – WA 35, S. 149, Z. 31 f.

187. Ebd., S. 78, Z. 14–21; S. 76, Z. 6–10: „Immerhin war der Gedanke weiterer Ausbildung des deutschen Gesanges mit Müntzers deutschem Kirchenamt in die Welt gesetzt; es liegt nahe, in ihm den Anlaß zu Luthers so kräftig einsetzender selbsttätiger und agitatorischer Wirksamkeit für das deutsche Kirchenlied Ende 1523 zu sehen.“ S. 78, 3 f.: „Auch hier sehen wir jedenfalls Beziehungen zwischen den beiderseitigen Versuchen der Reform des Gottesdienstes.“

188. B III, S. 143, Z. 31 f.: „Kurz, es muß ein jeder Mensch den heiligen Geist zu sieben Malen haben.“ H III, S. 79, 140: „Sieben Mal gefegt“, mit Anm. S. 15 zu Z. 247. – B II, S. 205. – Br S. 241, 40 f., 243 f.

enthusiastisch-chiliastischem Geist anstecken. Müntzer wertete Gesichte hoch[189], er „hielt sich 2 Träumer", die ihn begleiteten[190], er wirft den „heillosen Schriftgelehrten" vor, daß sie lehren, „daß Gott seinen lieben Freunden seine göttlichen Geheimnisse nicht mehr offenbare durch rechte Gesichte[191]". Aber er sieht auch die Gefahr, sich auf Gesichte und Träume zu verlassen, die nicht mit der „heiligen Biblien" – wie überraschend für viele dies Wort, die Müntzer nur als den enthusiastischen Bekämpfer der „Bibel, Bubel, Babel" kennen! – übereinstimmen[192]. Denck aber schreibt: „Wer die Wahrheit hat ..., dem tut nicht not, seines Herzens Gedicht und Traum zu sagen[193]." Wie Fellmann bewußt, sagt das dazu angeführte Wort aus Müntzers „Fürstenpredigt" das Gegenteil von dem, was Denck vertritt.

So hat sich Denck in vielem eine Unabhängigkeit bewahrt. Allein auch Hege sagt: „Denck hat – mit Müntzers Lehre vertraut, schon bevor er sein erstes Nürnberger Bekenntnis schrieb – sie gerade in dieser Schrift sich in erstaunlichem Umfang angeeignet." Dabei denkt Hege vor allem an die Lehre vom inneren Wort, die „Müntzer und die Seinen in der Reformationszeit als die ersten aufgriffen und in dem neuen Sinn der obersten Autorität über die Mystik hinaus fortentwickelten[194]". In diesem Punkte ist Denck in Nürnberg ein Schüler Thomas Müntzers, darüber hinaus aber in seinen Anfängen von Müntzer auch sonst, wie wir sahen, beeinflußt und abhängig.

Die Nürnberger Zeit war auch für Müntzer selbst bedeutsam und dürfte auch darum nicht nur „wenige Tage" gedauert haben. Erst seit seinem Aufenthalt in der Reichsstadt tauchen bei ihm Worte von der Not der Handwerker auf. Von dem „grob tolpelisch und knuttelich Volk", das heißt den ungebildeten, rohen, ungeschliffenen Leuten, wie von den „armen Bauern" spricht er zuvor wie hernach[195], doch geschieht dies kaum anders als bei fast allen Predigern und Schriftstellern jener Zeit. Wohl schreibt Müntzer von „Hunger" und „Durst" des „armen, gemeinen Volkes[196]" im Prager Anschlag[197] wie in der „Schutzrede": „Das arme durstige Volk begehrte der Wahrheit also fleißig, daß auch alle

189. H I, S. 19, 350. Er hatte selber nur selten Gesichte: B II, S. 203. – H III, S. 94, 430 f.

190. B I, S. 16; 23, Nr. 67. – B III, S. 82–84, Nr. 63 (B I, S. 26, 61 u. S. 27, 62).

191. H I, S. 11, 135–137. Siehe auch im Briefe an Luther 9. Juli 1523. B III, S. 43, Z. 22–24. – WA Br 3, Nr. 630, S. 104 ff., Z. 51 ff.

192. H I, S. 17, 290–293. 193. D II, S. 66, 6 f. „Gesetz". 194. *Hege*, S. 81 f.

195. H I, S. 8, 89 mit Anm. – H III, S. 97, 478 mit Anm. – H II, S. 44, 440. – H III, S. 100, 532.

196. H II, S. 45, 477. – H. III, S. 80, 180 f.: Es ist der allergrößte Greuel auf Erden, daß niemand der Dürftigen Not sich will annehmen.

197. B III, S. 146, 28 f. „Prager Anschlag" B. – H III, S. 86, 279–281.

Straßen voll Leute waren." Doch denkt er bei diesen Worten weniger an leiblichen Hunger als vielmehr an das Entbehren der rechten Offenbarung, wie er sie vertrat[198]. Er wirft den „Tyrannen" vor, daß sie den Bauern keine Zeit lassen, das Lesen der Heiligen Schrift zu lernen: „Da werden die armen, dürftigen Leut also hoch betrogen, daß es kein Zung genug erzählen kann ... daß der arme Mann nicht lesen lerne vor Bekümmernis der Nahrung ... wann wird er denn lernen, die Schrift zu lesen?" Ihn treibt nicht das ökonomische, sondern das religiöse Anliegen[199]. Seine Forderung, das Volk solle anwesend sein, wenn Gericht gehalten würde[200], entspringt nicht demokratischen Motiven. Hier zeigt sich vielmehr sein gesetzlicher Biblizismus als Gegengewicht gegen den Enthusiasmus, wie so oft im Laufe der Geschichte. Darin folgte ihm Denck nicht. Das bei diesem immer wieder aufklingende Motiv der „Liebe[201]" tritt bei Müntzer ganz zurück[202] und wird überdeckt von den apokalyptischen Bildern der Vernichtung der Gottlosen.

Und doch wurden für Denck die Anwesenheit und die Schriften Müntzers so verhängnisvoll, daß er zu einem dauernd flüchtigen Manne bis an sein frühes Lebensende wurde[203]. Mit dem Maler Sebald Baumhauer hatte Denck seit der Gründung des eigenen Hausstandes „amtlich" zu tun. Auf Grund eines Ratsbeschlusses empfing der Schulmeister die 52 Gulden für die bisher genossene Freistelle im Pfarrhof „von der Kirchen[204]". „Kirchner", das heißt Verwalter

198. H II, S. 35, 134–138 u. S. 46, 513–519: „Ach wüßten das die armen verworfenen Bauern, es were ihnen ganz nützlich."

199. *Bainton*, S. 237. – Der Bundesschluß nicht um weltlicher Ziele willen. B III, S. 76, Z. 6–16.

200. H III, S. 80, 176 f. M. denkt hier nicht an „das geschichtliche Recht", wie *Holl* S. 455 f. sagt, sondern an 4. Mose 15, 35. – *Hinrichs* (siehe Anm. 49) sieht M.s Forderung einer Volksjustiz in dessen Verständnis „von dem unlösbaren gegenseitigen Verhältnis von Gesetz und Gnade" begründet (S. 179).

201. D II, S. 26, 2 f. „Bekenntnis". S. 75–86 „Von der wahren Liebe". S. 62, 25–33 „Gesetz" mit der Unterscheidung des dreierlei Sinnes des Gesetzes.

202. Bei Müntzer nur in seinem Briefe an Luther ein einziges Mal vom „Weg der Liebe" die Rede. B III, S. 44, 5. – WA Br 3, S. 106, 64 f.: ut simul ingrediamur charitatis viam.

203. In der Ratsbefragung fällt Müntzers Name nicht. Allein Pirkheimer hat in einem Brief an Oekolampad Müntzer und Karlstadt als die geistigen Väter Dencks bezeichnet. Er kannte die Entwicklung und den Einfluß der Schriften beider aus eigener Anschauung. St I, Nr. 404, S. 554. – *Joachim Zimmermann*, S. 142: „Die Wirksamkeit Münzers ... war nicht ohne Erfolg in Nürnberg geblieben ... Hans Denk war ... von Münzers religiösen Lehren ergriffen worden. Die Verwerfung der Kindertaufe, der Glaube an das Wort, das aus dem Herzen quillt, oder, wie es Münzers ehemaliger Anhänger Simon Haferitz ausdrückte, das innere Wort hatte Hans Denk gewonnen."

204. Ratsbeschluß 10. Febr. 1524: Ke S. 248.

des Kirchengutes von St. Sebald, war aber seit 1510 Sebald Baumhauer[205]. „Meister sebald kirchners son" ging mit „des montzers vnd Karolstads büchlin" bei den Brüdern Behaim um, die den „Schulmeister zu sand Sebald" durch ihre Aussagen später ins Verderben brachten[206]. Auch der frühere Jenenser Prediger Reinhart wagte, die Schriften Müntzers zu verteilen, bis er darum ausgewiesen wurde[207]. Es bestand offenbar gegen Denck kein Verdacht, bis Barthel Behaim das verhängnisvolle Wort im Zusammenhang mit der Aussage über seinen „Mangel" im Abendmahlsverständnis aussprach. Er bekannte, sich darüber auch mit dem Schulmeister besprochen zu haben[208]. Nach einem ersten mündlichen Verhör übergab er in seinem „Bekenntnis" die von ihm geforderte Niederschrift. Acht Tage danach erfolgte am 21. Januar 1525 die Ausweisung, der Denck „noch vor nachts ... on sonder widerred, wiewol mit großem erschrecken" sich fügte. Als Grund werden in dem Ratsbeschluß „unchristliche Irrtümer" angegeben und seine ablehnende Haltung gegenüber einer Belehrung aus der Schrift[209]. Besonders entrüstet waren die Theologen, daß er sein Bekenntnis nicht nur dem Rat eingereicht hatte, sondern „auch ein Copei seiner Schrift unter die Gemeinde hatte ausgehen lassen, welches er gewiß nicht getan hätte, wenn er sich hätte unterrichten lassen wollen".

Seine Zeit in Nürnberg als Rektor endet mit der Ausführung des letzten Willens der Stadtväter über ihn und die Seinen: „Thut er aber den Aid, soll man nach seinem Weib schicken, damit sy die Kinder, so bei ihm in der Kost sein, wisse zu versehen; so wöll man ihr sein Gepürniß (das heißt die ihm zustehenden Gebühren) von der Schul auch zustellen[210]." Die Kunde von den Vorgängen in der berühmten Reichsstadt verbreiteten sich sofort über ganz Deutschland und bewegten die Gemüter der Großen und Kleinen in Basel, Straßburg, Wittenberg und Königsberg in Ostpreußen, wohin Luther selbst davon schrieb[211]. Denck war 24 oder 25 Jahre, als er seine Stellung verlor.

---

205. Taschenbuch (siehe Anm. 13), S. 154.

206. Ko III, S. 230, 30; 244, 297; 246, 25–27.

207. ZHVS 1874, S. 246, 2. – Ko II, S. 284 ff. – Ko III, S. 229, Anm. 1.

208. Ko III, S. 230 f. Ratsprotokolle über Verhandlung mit den Brüdern Behaim, S. 244–246.

209. Ko III, S. 242, 14 ff. – *Ludwig Keller:* Johann Staupitz u. d. Anfänge der Reformation, Leipzig 1888, S. 411–417: Gutachten der Prediger zu Nürnberg über Dencks Bekenntnis: 11. Jan. 1525. 210. Ke S. 249 f.

211. Oekolampad an Pirkheimer 1525 Febr. 26. St I, Nr. 246, S. 359; Nr. 254, S. 364: 1525 April 22. – Lazarus Spengler an Luther 1525 Febr. 4. WA Br 3, S. 432 f., Nr. 824. – Luther an Joh. Briesmann in Königsberg 1525 Febr. 4. WA Br 3, S. 433, Nr. 825. – Capito an Zwingli 1525 Febr. 6. CR 95. Bd., Nr. 362, S. 302, Z. 16 ff. – Georg von Grumbach an seine Eltern: *Maria Heinsius:* Das Bekenntnis der Frau Argula von Grumbach, München ²1939, S. 76.

Nach einem Briefe Oekolampads an Pirkheimer vom 22. April 1525[212] hatte ihm Denck im März geschrieben, daß er zum „Lehrer in Mühlhausen in Thüringen designiert" sei, das heißt, er war dorthin berufen, hatte aber die Stelle noch nicht angetreten. A. Hege meint, es sei fraglich, ob er dieses – „ihm offenbar von Münzer angetragene" – Amt wirklich übernommen habe[213]. Diese Annahme Albrecht Heges, daß Müntzer die Berufung veranlaßt habe, hebt seinen zuvor geäußerten Einwand auf, von einer „intimen" Beziehung zwischen Denck und Müntzer, wie sie von Schwindt, Röhrich, Heberle und Jones angenommen wird, könne nicht gesprochen werden[214]. Denn eine Berufung Dencks nach Mühlhausen durch den dort in jener Zeit nach einem Briefe Luthers als „rex et imperator" wirkenden Mann[215] macht wenigstens das oft bezweifelte Zusammentreffen beider in Nürnberg wenige Monate zuvor sehr wahrscheinlich. Daher ist Joachim Zimmermann zuzustimmen, daß Denck nach seiner Vertreibung aus Nürnberg in Mühlhausen gewesen sei[216]. Walter Fellmann stellt diese Anwesenheit dort darum in Frage, weil Hut ein Treffen mit Denck nicht in seinen Verhören erwähnt, obwohl Hut damals bei Müntzer weilte[217]. Demgegenüber ist darauf hinzuweisen: Klugheit gebot Hut, möglichst wenig von seiner Anwesenheit in Thüringen im Mai 1525 später auszusagen.

Übersehen aber ist bisher eine Aussage Heinrich Pfeiffers, „er hab mit dem schulmaister wollen kegin Basel zihen[218]". Dieser „Schulmeister" ist kein anderer als der als Rektor ihm von seiner Anwesenheit in Nürnberg Herbst 1524 bekannte Hans Denck! Beide verließen nach dem Erscheinen der Fürsten vor Mühlhausen am 19. Mai die Stadt mit 400 anderen. Pfeiffer wurde „nebst 92 Anhängern von den Truppen bei Eisenach eingeholt[219]", Denck aber gelang

---

212. St I, Nr. 254, S. 365. 213. *Hege*, S. 24. 214. Ebd., S. 16.
215. WA Br 3, Nr. 855, S. 472, Z. 7. Luther an Nikolaus von Amsdorf 1525 April 11.
216. *Joachim Zimmermann*, S. 198. 217. D II, S. 11.
218. Akten zur Geschichte des Bauernkrieges in Mitteldeutschland, Bd. II. *Günther Franz* u. *Walther Peter Fuchs*. Jena 1942. S. 383, Nr. 1582.
219. *Günther Franz:* Der deutsche Bauernkrieg. München 1939. Am 12. Mai zog Herzog Georg mit seinem Heer an Mühlhausen vorüber (S. 276). Dort war Pfeiffer geblieben (S. 274), als Müntzer am 10. Mai nach Frankenhausen aufbrach. Pfeiffer verließ nachts nach der Kriegserklärung der Fürsten Mühlhausen am 19. Mai mit seinen Anhängern die Stadt, wurde aber bei Eisenach gefangen genommen (Br S. 21). – *Bernhard Klett:* Geschichte des Gymnasiums u. Realschulwesens der ehemaligen freien Reichsstadt Mühlhausen, Flauchheim i. Th. 1926, bringt nichts über die Zeit Dencks. – *Gerhard Zschäbitz:* Zur Mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem großen Bauernkrieg (Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen z. Mittelalter, hg. vom Institut f. deutsche Geschichte d. Karl-Marx-Universität, Berlin 1958). Dencks Beziehung zum Täufertum wird nur kurz gestreift, „vielleicht stand er im Verkehr mit Th. M.". – D. ist „unter den Spiritualisten des Inneren Wortes zu finden" (S. 15, 30 f., 138 f.).

die Flucht. Er eilte nach der Schweiz, suchte damals in Basel nicht Oekolampad auf, wie er in seinem letzten Brief andeutete[220], sondern wandte sich sofort weiter nach St. Gallen, wo er erst nach Pfingsten eintraf. Die Wegestrecke Mühlhausen–St. Gallen war nach den Angaben Heinrich Böhmers in „Luthers Romfahrt" über die Fußreisen jener Zeit in gut zwei Wochen zu bewältigen[221]. Diesen späten Zeitpunkt für seine Ankunft dort ergibt eine sorgfältige Beachtung der Zeitangaben in Keßlers wertvoller Chronik der Jahre 1523 bis 1539, in Verbindung mit den Einträgen im Ratsbuch in St. Gallen[222], worauf hier nicht näher eingegangen werden kann. Es liegt nahe, daß Denck sich dorthin auf Grund alter Beziehungen zu Vadian aus der Zeit seiner Tätigkeit als Korrektor in Basel bei Cratander wandte. Während Denck dort arbeitete, gab der spätere Bürgermeister von St. Gallen 1522 bei dessen Arbeitgeber, der damals auch für Erasmus druckte, die zweite Auflage seines Pomponius Mela heraus. Vadian war deshalb 1522 auch nach Basel gereist. In seinen gegenüber der ersten Auflage sehr vermehrten Anmerkungen nimmt Vadian Stellung zu den kirchlichen Fragen seiner Zeit[223]. Diese an passenden Stellen eingefügten Exkurse hatte der junge Korrektor mit brennendem Interesse gelesen. Nicht die im Entstehen begriffene Täufergemeinde lockte ihn nach St. Gallen, sondern die Hoffnung, durch Vermittlung des versöhnlich gestimmten, einflußreichen Vadian eine Tätigkeit zu finden. Die Nachricht, er habe dort als Korrektor gearbeitet[224], ist in alten Quellen nicht zu finden. Die ausführliche Äußerung Vadians über Denck 13 Jahre nach dessen Tod in einem Briefe an Johann Zwick[225] läßt vermuten, daß er diesen nicht nur aus der kurzen Zeit seiner Anwesenheit dort im Sommer 1525 kannte[226]. Stammte doch auch Vadians Geschlecht aus Nürnberg, wodurch

220. St II, Nr. 523, S. 102ff. – Ke S. 251 „cur praesens non adierim". Denck an Oekolampad, Basel Oktober 1527.

221. *Heinrich Boehmer:* Luthers Romfahrt, Leipzig 1914, S. 79, Anm. 2: Man kann als tägliche Marschleistung etwa 40 km annehmen.

222. *Johannes Keßler: Sabbata.* Hg. v. *Ernst Goetzinger:* Mitteilungen z. Vaterländischen Geschichte V. u. VI. St. Gallen 1866: 1523–1525. S. 280ff. – 1868: 1526–1539. S. 122. – *Emil Egli:* Die St. Galler Täufer. Zürich 1887. S. 44. Denck trifft bestimmt erst nach Pfingsten ein.

223. *Ernst Götzinger:* Joachim Vadian, der Reformator u. Geschichtsschreiber von St. Gallen. Halle 1895 (SVRG Nr. 50). S. 16. – ³RE XXI. S. 26: 1522 lernt Watt (Vadian) Erasmus in Basel kennen. – *Panzer:* Annalen VI, 1798, S. 223, Nr. 441: Cratander Jan. 1522.

224. *Ludwig Keller:* Geschichte der Wiedertäufer u. ihres Reiches zu Münster. Münster 1880. S. 33.

225. ²RE III, S. 540: Brief Vadians an Joh. Zwick 1540.

226. In den amtlichen Quellen findet sich keine Spur der Anwesenheit Dencks in St. Gallen. Die Bluttat in St. Gallen („Getrewe Warnung der Prediger des Evangelii

sich eine neue Beziehung zwischen Denck und Vadian ergeben haben könnte[227]. Mit Recht stellt Staehelin fest: „Warum die Angabe (über die Übertragung einer Lehrerstelle in Mühlhausen an Denck) im Briefe Oekolampads im Mennonitischen Lexikon bezweifelt wird, ist nicht durchsichtig[228]." Vielmehr bestätigt Oekolampad durch seine Erwähnung des Briefes Dencks nach dessen Vertreibung aus Nürnberg mit der Nennung Mühlhausens dessen Begegnung mit Müntzer im Herbst 1524 in der alten Reichsstadt.

Trotz aller Heimatlosigkeit der letzten drei Jahre seines Lebens hat Denck bis zu seinem Tode in Basel Winter 1527[229] weiter intensiv geistig gearbeitet. Spüren wir neben seinem Hinauswachsen über das, was er von Müntzer lernte und übernahm, stark die Grenzen und Schwächen seiner Theologie, so steht er doch vor uns als ein hochbegabter Mann, der nichts sein wollte, als jeder echte Theologe: „Ein fleißiger Schüler Christi[230]."

Abstract

The recent new editions of the works of Hans Denck and Thomas Müntzer enable us to obtain more exact information than in the past concerning the religious views of these two men. The activities of Denck in Nürnberg from 1523 to 1525, as well as Müntzer's sojourn there in 1524, are of great significance in the lives of both. In this imperial city, where the Catholic Imperial Council of Regency met, evangelical sermons were preached in a number of places and changes were being introduced in the church services. Müntzer's liturgical work had an important influence on the latter. Denck's connection with it is referred to in the protocols of the city council. With him lived Hans Hut, who distributed Müntzer's works among the people. Tending in the same direction were the sermons of "the Peasant-preacher of Wörd" as well as the writings of Carlstadt, whose mysticism stemmed from Müntzer. Müntzer lived in Nürnberg four weeks, presumably with Denck, until his works, *Ausgedrückte Entblößung* and *Hochverursachte Schutzrede,* were published.

---

zu Straßburg", 1527, Bl. C, 2a – Neudruck in: Straßburger Täuferakten wie in Bucers Werken, in Vorbereitung) geschah erst am 8. Februar 1527. Mit ihr haben weder Denck noch die Täufer zu tun, obwohl man sie ihnen a.a.O. vorwarf.

227. *Egli,* S. 65 f.

228. St I, S. 366, Anm. 6. – Menn. Lex. I, S. 404: „Wenn *A. Hegler* meint, Denck habe sich nach Mühlhausen in Thüringen begeben, wo ihm eine Schulstelle in Aussicht stand, so wird dies nirgends bezeugt."

229. *Goeters,* ³RGG I, Sp. 82, gibt, wie D II, S. 8, als Geburtsjahr „ca. 1500" an. Als Todesjahr ist in ³RGG ebd. irrtümlich 1525 statt 1527 genannt. Vgl. Brief Basel Okt. 1527, Anm. 215.

230. D I, S. 40, Z. 13: Titel der „Etliche Hauptreden", des Anhangs zur „Theologia Deutsch", der auf Denck zurückgeführt wird. – H II, S. 33, 93: „Ein jeder Fleißiger" in der ganzen Schrift bei Müntzer.

In the new edition of the works of Denck, twenty-four statements have been established as being in accord with Müntzer's doctrines. Many further points of agreement are indicated:

1. In their exposition of the meaning of the Spirit of God which works in every man's heart. Christ himself is very near us in this as "the eternal Word of the Father in the Son with the illumination of the Holy Spirit." From the human point of view, this is called also the resignation (*Gelassenheit*) of "the blessed in the poverty of the Spirit."

2. Both men are therefore opposed to the basic conception of the Reformers with respect to Scripture, for according to them one can have "an infallible Christian faith" without having heard or read of Christ. The original essence of human creatures is in agreement with the contents of the Old and the New Testaments.

3. However, whereas Müntzer considers the "elect," who inwardly suffer the punishment of the law, called by God to eliminate by force the ungodly, Denck represents an unbelligerent resignation which is effective in every exigency.

4. Law and gospel are placed on the same plane, contrary to Luther's doctrines. By following Christ one fulfills the law, that is, to "the highest faith," to "Christ's becoming man" in "the elect." Since "the Father brings forth the Son without fail," "Christ's becoming divine" is considered by both from an ethical rather than from a religious point of view. Christ is an example, not a mediator. Furthermore, there are mystic tones in the demand that Christians free themselves from all external influences (*Entblößung*). This alone can lead to the correct understanding of the Word of God and to doing God's will. But Denck did not adopt the theology of suffering taught by Müntzer.

5. Denck adheres more closely than Müntzer to Erasmus, whose conception of the law and the gospel appears in the writings of both men. The word, "David's key," adopted by the mystics as an aid to the correct understanding of holy Scripture and for bringing into agreement contradictions in words of the Bible, is not explained. Whereas all three believe that baptism does not of itself bring salvation, Müntzer and Denck maintain that the Lord's Supper also plays no important role. The decisive thing is the will to live like Christ. During their stay in Nürnberg, neither Denck nor Müntzer urged the people to be baptized again as adults.

6. Nevertheless, the designation of infant baptism as "a beastly ape's play" by Müntzer and "ape's play" by Denck indicates the dependence of Denck on Müntzer, although it has been shown that Luther had used the word "ape's play" since 1521 and that it later became a favorite word of his. But the application of the word to infant baptism is found only in the works of Müntzer and Denck. Finally, an example is given to show how Luther was inspired by Müntzer to enrich the liturgy through the use of German hymns.

The author concludes that Denck remained independent of Müntzer in details and later developed still further his own doctrines, but that in his decisive doctrine of the inner voice and its consequences with respect to the understanding of Scripture, of law and gospel, of revelation, and of baptism he obviously appears dependent upon Müntzer. His stay of scarcely a year and a half in Nürnberg ended with his being driven from the city. After a short period of time as a teacher in Mühlhausen in Thuringia at the invitation of Müntzer, and his attempt to find through Vadian a position as proofreader in St. Gall, he began his tragic, restless wanderings which continued to his untimely death in 1527.

Die Herkunft der osthessischen Täufer

von Ruth Weiß

Teil 2

1. Wir wollen uns nun im folgenden der Frage zuwenden, welche Zentren das Täufertum im osthessischen Gebiet bildete und wer zu Trägern dieser Bewegung wurde, bzw. welche Personenkreise überhaupt von ihr erfaßt wurden.

Wenn wir von Mühlhausen absehen, so ist im osthessischen Gebiet Vacha die einzige Stadt, die zu einem Mittelpunkt des Täufertums wurde. Die übrigen Zentren finden sich alle auf den unweit der Städte gelegenen Dörfern: So wird Großenbach in der Nähe von Hünfeld zu solch einem Mittelpunkt des Täufertums, im Hersfelder Gebiet ist es Sorge – nicht weit von Hersfeld gelegen – und in der Vogtei Mühlhausen Oberdorla. In den Ämtern Hausbreitenbach und Berka scheint sich kein ausgesprochenes Zentrum herausgebildet zu haben.

Dies ist ein völlig anderes Bild als etwa in der Schweiz, wo sich die Täufer gerade in den Städten ausbreiteten, oder in Süddeutschland bzw. Südwestdeutschland, wo große Städte wie Augsburg und Straßburg zu ausgesprochenen Zentren des Täufertums wurden. – Der Grund hierfür mag in beiden Fällen der gleiche sein: Sowohl in den großen Städten als auch auf dem flachen Lande waren die Täufer vor einem überraschenden Zugriff der Obrigkeit zunächst sicher.

Da die Täuferapostel selten längere Zeit an einem Ort verblieben, mußten sich Männer finden, denen die Obhut der neugebildeten Täufergemeinden anvertraut werden konnte, bzw. in deren Häusern sich die Täufer versammeln konnten. Diese Männer sorgten nun zum Teil auch ihrerseits wieder für die Verbreitung des Täufertums und suchten Verbindung zu den anderen Gemeinden[93]. Trotzdem möchte ich diese Träger des Täufertums nicht mit den im vorigen Abschnitt behandelten Täuferaposteln gleichsetzen, wie es Wappler tut:

Ihr Wirkungskreis war doch in den meisten Fällen sehr begrenzt. Auch Hans Hut macht in seinem Verhör diesen Unterschied zwischen Täuferapostel und Vorsteher der Täufergemeinde, wenn er sagt: Er selbst sei kein Vorsteher gewesen, sondern sie hätten an allen Orten ihre eigenen Vorsteher[94].

Natürlich gehen in den Verhörsprotokollen die Bezeichnungen oftmals durcheinander, und Täufer, Lehrer, Vorsteher werden nebeneinander gebraucht. Wir dürfen auch nicht übersehen, daß es zu einer ausgebildeten Gemeindeorganisation

93. So Hans Bott und der Schneider Ilgen aus Sorge (vgl. *Wappler I*, S. 140 u. 168.

94. *Chr. Meyer:* Die Anfänge des Wiedertäuferthums in Augsburg (= Ztschr. d. Hist. Vereins f. Schwaben u. Neubg., I. Jg., 1874, S. 225).

mit verschiedenen Ämtern – wie etwa in Mähren – durch die Verfolgung und Unterdrückung gar nicht kommen konnte.

Aber es finden sich doch immer einzelne, die sich für die Gemeinden verantwortlich wissen. So sagt Heinz Meister aus Großenbach, daß Herr Niklas ihm und noch zwei anderen befohlen habe, auf die Armen in ihrem Ort achtzuhaben[95]. Auch die Predigten und Taufen haben wohl größtenteils in Heinz Meisters Hause stattgefunden[96].

In Oberdorla in der Vogtei sind es insbesondere der Schneider Hans Ringleb und der Futterschneider Christoph Rudolf, in deren Häusern die Versammlungen abgehalten wurden. Hier hat unter anderem auch Alexander gepredigt[97].

Beim Verhör der Sorgaer Täufer wird ein gewisser Gilge als Vorsteher der dortigen Täufergemeinde bezeichnet. Er ist von Melchior Rinck getauft worden und hat selbst auch wieder getauft[98]. Der hessische Kanzler Feige nennt ihn in seinem Bericht an den Landgrafen einen puren Laien, der weder schreiben noch lesen könne[99].

Im Verhör der Täufer zu Berka wird Ilgen als Vorsteher der Sorgaer Gemeinde genannt, der auch in Herda (Kr. Eisenach) bisweilen Andachten gehalten habe[100]. Wenig später taucht sein Name mit dem Zusatz „Ilgen Schneider" auf, der vermutlich auf den Beruf hinweist.

Alexander nennt in seinem Verhör noch einen zweiten Vorsteher der Sorgaer Gemeinde, wenn er sagt: Er sei mehrmals bei den Brüdern auf einem Dorfe nicht weit von Hersfeld gewesen, „under denen sei Hans meister, der im stieft Fulda vertrieben[101]". Dieser Hans ist zweifellos Hans Bott aus Großenbach, der von dort vertrieben nach Sorge kam, hier predigte[102] und von hier aus auch im hessisch-thüringischen Grenzgebiet für das Täufertum warb[103]. In Sorge ist er wohl mit den mährischen Aposteln in Verbindung gekommen. Als 1533 der Ausweisungsbefehl des Landgrafen auch die besonders aktive und rührige Sorgaer Gemeinde traf, die sich in ihrer Lebensführung besonders nahe an das mährische

---

95. *Franz*, a.a.O., S. 22. 96. Ebd., S. 22–24.
97. *Wappler II*, S. 350. 98. *Franz*, a.a.O., S. 69.
99. Ebd., S. 71. Von *Franz* wird dieser Gilge mit dem Gilge vom Berge, gen. Scherer aus Motzfeld, identifiziert (ebd., S. 555), was m. E. nicht zutrifft.
100. *Wappler I*, S. 168 f. Daß die Berufsbezeichnung stellvertretend für den Namen steht, finden wir öfter: zum Beispiel Hans Ammon oder Tuchmacher, Leonhart Lanzenstiel oder Seiler. Ganz sicher gibt der zweite Name dann die Berufsbezeichnung an. Aber auch bei nur einem bekannten Namen kann dieser den Beruf angeben; so war der mährische Täuferführer Jakob Hutter von Beruf Hutmacher. Auf diese Zusammenhänge hat bereits *P. Dedic:* The sozial background of the Austrian Anabaptists (= MQR 13, 1939) hingewiesen.
101. *Wappler II*, S. 351. 102. *Wappler I*, S. 185. 103. Ebd., S. 140.

Vorbild hielt, zog Hans Bott zusammen mit Gilg Schneider und zahlreichen anderen Brüdern nach Mähren[104]. Die Rolle, die er in den inneren Wirren der dortigen Gemeinde spielte, braucht uns hier nicht weiter zu beschäftigen.

Auch in der Stadt Vacha war es das Haus eines dortigen Bürgers und Handwerkers, des Wagners Hans Werner, in dem die Versammlung der Täufer stattfand[105]. Werner ist bereits zweimal wegen der Wiedertaufe verwarnt worden. Nach der hessischen Wiedertäuferordnung trifft ihn nunmehr die Ausweisung. Sein erneutes Gnadengesuch wird jedoch vom Landgrafen bewilligt. Er scheint aber trotzdem ein Anhänger der Wiedertaufe geblieben zu sein[106].

In drei Fällen – in Oberdorla, Sorge und Vacha – sind es, wie wir gesehen haben, Handwerker, die in ihren Orten zu Trägern des Täufertums werden. Es mag dahingestellt bleiben, ob es sich hierbei um einen bloßen Zufall handelt. Soviel scheint mir doch sicher, daß die Handwerker, die durch ihren Beruf schon über ihren eigenen Wohnsitz hinausgekommen waren, gegenüber den eingesessenen Bauern ein bewegliches Element bildeten und für die Fragen der Gemeindeorganisation eher als diese in Betracht kamen.

2. Wir hatten am Anfang dieses Abschnittes die Frage gestellt: Wer wurde zu Trägern des Täufertums im osthessischen Gebiet, und welche Personenkreise haben sich ihm überhaupt angeschlossen? Wir wollen nun versuchen, den zweiten Teil der Frage zu beantworten. Das bietet gewisse Schwierigkeiten, denn in den weitaus meisten Fällen werden die Täufer nur mit ihrem Namen und Herkunftsort aufgeführt, nur selten mit Angabe ihres Berufes. Auch die Schreibweise der Namen ist verschieden, so daß man manchmal nicht entscheiden kann, ob es sich um eine oder mehrere Personen handelt. Das den hessischen Täuferakten beigefügte Register hat hierfür bereits eine gute Vorarbeit geleistet, doch können auch dabei Fehler unterlaufen, wie wir bereits an einzelnen Beispielen sahen.

Um zu einer beruflichen Gliederung zu gelangen, geht Peachy[107] von der Annahme aus, daß der Beruf der aus Dörfern stammenden Täufer nur dann angegeben ist, wenn sie keine Bauern waren. Das ist eine Arbeitshypothese, die einige Wahrscheinlichkeit für sich hat und mit deren Hilfe Peachy zu einer beachtlichen Statistik kommt, die natürlich nicht ohne Fehler sein dürfte. – Tat-

104. *Franz*, a.a.O., S. 181.

105. Ebd., S. 42 u. 46. In Werners Hause wurde Rinck 1531 mit zahlreichen Anhängern verhaftet.

106. 1535 berichtet der Täufer Georg Köhler in einem Verhör zu Sangerhausen, daß er eine Nacht zu Vacha in eines Wagners Haus zugebracht habe, der nun fast drei Jahre gefangen sei (*E. Jacobs:* Die Wiedertäufer am Harz; Z Harz V f. Gesch. 1899, Jg. 32, H. 2, S. 81).

107. *P. Peachy:* Die soziale Herkunft der Schweizer Täufer in der Reformationszeit (= Schrift. d. Menn. Gesch.vereins Nr. 4, Karlsruhe 1954, S. 20 f.).

sächlich ist der Herkunftsort oftmals der einzige Anhaltspunkt, von dem aus sich etwas über die soziale Herkunft der Täufer aussagen läßt.

Wir haben bereits festgestellt, daß die Mittelpunkte der Täuferbewegung in Osthessen größtenteils nicht in den Städten lagen. Entsprechend ist der Anteil der nachweislich städtischen Bevölkerung an der Täuferbewegung in diesem Gebiet nicht sehr hoch.

Aus Hünfeld gehören der Müller Hans Lautenbach und der Handwerker Valentin Romeis zu den Täufern. Beide werden zusammen mit den Großenbacher Täufern verhört, sind also vermutlich bei einer Täuferversammlung in Großenbach ergriffen worden[108]. Letzterer sagt ausdrücklich, daß er nach Großenbach in Heinz Meisters Haus gegangen sei, um den Franken zu hören, und dort auch von diesem getauft worden sei. In seiner Aussage wird noch der „Haunmoller" erwähnt, der ihn in sein Haus eingeladen und ihn auf die Anwesenheit des „Franken" in Großenbach aufmerksam gemacht habe[109].

Möglicherweise stammt dieser „Haunmoller" jedoch nicht aus Hünfeld selbst, sondern aus dem in der Nähe Hünfelds gelegenen Burghaun und ist identisch mit dem 1535 verhafteten Müller Heinz Lautenbach aus Burghaun[110]. Dieser war vor einigen Jahren von Georg von Staffelstein zu Großenbach getauft worden und hatte sich 1529 der Verhaftung durch die Flucht entzogen. „Haunmoller" wäre dann zu verstehen als „der Müller von Haun" (Burghaun). Dagegen spräche, daß sich im Verzeichnis der nach Fulda vorgeladenen Täufer ein Otto Haunmoller befindet, allerdings mit dem Zusatz „ins Gericht Mackenzell gehörig[111]". Eine endgültige Klärung ist wohl nicht möglich.

Daß Melchior Rinck in Hersfeld für das Täufertum geworben und auch etliche Anhänger gewonnen hat, wird von Balthasar Raidt, dem Prediger zu Hersfeld, ausdrücklich bezeugt[112]. Von ihnen werden zwei namentlich genannt, die mit bei dem Verhör Rincks in Marburg zugegen waren: der Barbier Jorge Gedell und „her Claus Schiffmann[113]". Da für letzteren die Bezeichnung „Herr" gebraucht wird, muß es sich um einen angesehenen Bürger der Stadt gehandelt haben.

Außer dem bereits erwähnten Wagner Hans Werner und seiner Frau aus Vacha, wird noch ein Georg Gruselbach und sein „Hausfrauen" ausdrücklich als „burger hie" bezeichnet. Da sie zum dritten Male der Wiedertaufe überführt sind, werden sie endgültig ausgewiesen[114].

Die Stadt Mühlhausen soll in ihrer Gesamtheit hier nicht mit berücksichtigt werden. Erwähnen müssen wir nur einige Mühlhäuser Bürger, die Verbindung

108. *Franz*, a.a.O., S. 24 f. u. S. 26.
109. Ebd., S. 24 f.
110. *Franz*, a.a.O., S. 85 f.
111. Ebd., S. 27.
112. Ebd., S. 3 f.
113. Ebd., S. 4.
114. Ebd., S. 42 u. 47.

zu den Täufern in der Vogtei und auf der Sorge gehabt haben. So besonders Claus Scharf, den Sohn eines Mühlhäuser Leinewebers, wohl selbst ein Leineweber, der mit bei den Versammlungen auf der Sorge und in Oberdorla gewesen ist und selbst in Mühlhausen täuferische Ideen verbreitete[115]. Neben Claus Scharf waren es noch die in der Vorstadt lebenden Brüder Zwinckmann, die ebenfalls zu Täuferversammlungen in Oberdorla gewesen sind[116], und ein unbekannter Mühlhäuser Bürger, der auch mit auf der Sorge gewesen ist[117].

Martin Luprand erwähnt in seinem Verhör zu Treffurt[118] noch einen Bert Helsdorf aus Eschwege, der in Oberdorla auf den Lehrer aus Mähren gewartet habe. Dieser Bert Helsdorf ist sicherlich mit dem Seiler aus Eschwege identisch, der den Kürschner Hans Römer zu Ludwig Spon gebracht hat[119].

Damit ist die Zahl der uns bekanntgewordenen städtischen Täufer, die vorzugsweise dem Handwerkerstande angehörten, bereits erschöpft. Neben ihnen kommen noch eine ganze Reihe dörflicher Handwerker vor. In der Vogtei ist es außer dem bereits erwähnten Schneider Ringleb und dem Futterschneider Christoph Rudolf (beide aus Oberdorla) noch der Schleifer Martin Luprand (ebenfalls aus Oberdorla)[120] und der Zimmermann Hans Breuning aus Dachrieden (Kr. Mühlhausen). Hans Breuning wird erstmalig 1533 erwähnt, ist jedoch erst 1537 durch Claus Scharf getauft worden. Martin Luprand und Hans Ringleb, die beide 1533 mit noch fünf anderen aus der Vogtei widerrufen[121], tauchen danach auch nicht mehr in den Akten auf, während Christoph Rudolf, der ebenfalls Widerruf leistete, sich nicht daran hält und in der Folgezeit, trotz mehrfacher Gefangenschaft und Landesverweisung, zum Haupt der Täufer in der Vogtei wird. Wahrscheinlich ist er 1571 hingerichtet worden.

Unter den Sorgaer Täufern wird neben dem Schneider Ilgen noch der Müller Hans Koch erwähnt[122]. Unter den Großenbacher Täufern taucht ein Hans Lautenbach mit dem Zusatz „der Schmied" auf[123], ohne daß ganz deutlich wird, ob dieser Hans Lautenbach wirklich aus Großenbach stammt.

Unter den zu Vacha gefangengenommenen Täufern befinden sich außer den bereits behandelten Vachaer Bürgern auch eine ganze Reihe auswärtiger Täufer. So der Schmied Adam Angersbach aus Niederhaun (Kr. Hersfeld), der von Rinck gelehrt und getauft worden ist und entgegen manchen anderen Täufern sehr

115. *Franz*, S. 57 u. *Wappler II*, S. 374–378. 116. *Franz*, a.a.O., S. 57.
117. *Franz*, S. 58. 118. *Franz*, S. 58. 119. Ebd., S. 56.
120. Ebd., S. 54, 57 f. u. *Wappler II*, S. 377; neben der Bezeichnung Martin Luprand kommt bei *Wappler*, S. 377, Z. 3, auch Martin „Schleiffer" vor. Letzteres gibt ganz sicher die Berufsbezeichnung an.
121. Vgl. ihr Verhör durch Balthasar Raidt in Treffurt und Mühlhausen, *Wappler I*, S. 182–187.
122. *Franz*, S. 65. 123. Ebd., S. 27.

eigenständige und durchdachte Antworten gibt. Weiterhin befindet sich unter den zu Vacha Gefangenen noch ein Gilg Scherer, genannt vom Berge aus Motzfeld. Franz setzt ihn fälschlicherweise mit dem Gilg (oder Ilgen) aus Sorge gleich. Wahrscheinlich war dieser Gilg aus Motzfeld von Beruf Scherer, und es muß richtig heißen: Gilg, der Scherer vom Berge[124].

Außerdem taucht unter den Vachaer Täufern noch ein Kuntz Müller aus Ansbach (Kr. Hersfeld) auf[125], der zum Martinsmarkt „etlichs tuchs halben" in Hans Werners Haus gekommen ist. Möglicherweise ist dieser Kuntz Müller ein Tuchmacher gewesen.

Neben diesen Täufern, deren Namen eine besondere Berufsbezeichnung hinzugefügt ist oder deren Beruf sich irgendwie aus dem Namen oder ihrer Aussage erschließen läßt, findet sich nun die große Zahl derer, deren Beruf wir nicht feststellen können, die wir lediglich ihrer dörflichen Herkunft nach als Bauern einordnen können. Wenn wir bedenken, daß die hessische Bevölkerung jener Zeit sich zum großen Teil durch Land- und Forstwirtschaft ernährte und daß die Zahl der Handwerker auf den Dörfern nicht sehr groß gewesen sein dürfte, so können wir wohl mit gutem Gewissen annehmen, daß die große Zahl der beruflich nicht näher charakterisierten Täufer, sofern ihr Herkunftsort feststeht, Bauern gewesen sind. Freilich gewinnen wir damit nur ein sehr allgemeines Bild; denn einmal können auch hierbei Ausnahmen vorkommen, daß eine besondere Berufsbezeichnung oder ein Hinweis darauf fehlt und der Betreffende doch nicht zu den Bauern zählt; und zweitens – und das ist sehr viel wesentlicher – wissen wir damit noch nichts über die Größe ihrer Besitzungen.

Da in Hessen, zumindest zu Lebzeiten Philipps, keine Konfiskation von Täufergütern vorkam, ist uns auch über die Größe ihrer Besitzungen nichts bekanntgeworden. Nur von dem Täufer Fritz Erbe aus Herda (Kr. Eisenach) wird ausdrücklich gesagt, daß er eine „ziemliche Bauernnahrung" besessen habe[126]. Er scheint demnach ein recht begüterter Bauer gewesen zu sein; Erbe beharrte unbeirrbar auf seiner Meinung und ist nach langer Haft 1545 in der Gefangenschaft gestorben, da sich der Landgraf und der Kurfürst nicht über die Art seiner Bestrafung – Landesverweisung oder Todesstrafe – einigen konnten[127].

An einzelnen Stellen erhalten wir einmal einen direkten Hinweis, daß es sich bei den verhörten Personen um Bauern handelt. So schreibt der hessische Kanzler Feige an den Landgrafen über die Sorgaer Täufer: „Die bauern obgemelt[128]." Die Sorgaer Täufer sind außerdem fast alle am Bauernkrieg beteiligt gewesen[129]. Einen Hinweis auf die Tätigkeit der Großenbacher Täufer gibt auch Reimers

124. *Franz*, S. 44.
125. Ebd., S. 43.
126. *Wappler I*, S. 211.
127. *Franz*, S. 59–61.
128. *Franz*, S. 71.
129. Dazu s. u. S. 196.

Historisches Ortslexikon[130]. Danach hatte Großenbach 1510 als Einwohner 32 fuldaische Viehhalter[131]. Auch die Einwohner der umliegenden Dörfer, von denen verschiedene zu den Täuferversammlungen nach Großenbach gekommen waren, sind Viehhalter gewesen[132].

3. Interessant ist in diesem Zusammenhang noch, welche Formen der Verbindung zwischen den einzelnen Täuferkreisen im osthessischen Gebiet bestanden haben. Zu einer ausgebildeten Gemeindeorganisation ist es ja – wie bereits erwähnt – durch die Verfolgung nicht gekommen. Welche Bedeutung die Wanderapostel – unter den mährischen Brüdern gab es das besondere Amt der Sendboten – in diesem Zusammenhang für die Ausbreitung des Täufertums und die Verbindung der verschiedenen Gruppen gehabt haben, geht bereits aus dem oben Gesagten hervor. Daneben gab es aber noch Verbindungen mannigfacher Art, die wir nun an einzelnen Beispielen erläutern wollen.

Zunächst läßt sich für die bereits als Mittelpunkte des Täufertums genannten Orte – Großenbach, Sorge, Oberdorla – feststellen, daß dorthin die Bewohner auch der umliegenden oder doch im selben Gebiet liegenden Dörfer zu den Versammlungen zusammenkamen. Dabei hat einer den anderen auf diese Versammlungen und auf die Anwesenheit eines Täuferführers hingewiesen[133]. Bei den Verhören der Täufer aus den Ämtern Hausbreitenbach und Berka ist besonders auffällig, daß viele nicht in ihrem eigentlichen Heimatort getauft worden sind.

Aber auch von weither sind die Täufer zu den Versammlungen gekommen. So sind drei Täufer aus Herda (Kr. Eisenach) in Sorge von dem mährischen Sendboten Georg Zaunring getauft worden[134]. Zwischen Herda und Sorge bestand aber auch eine umgekehrte Verbindung: Ilgen, der Vorsteher der Sorgaer Täufergemeinde, hielt in Herda Andachten[135]. Unter den zu Vacha Gefangenen befinden sich auch der Schmied von Niederhaun (Kr. Hersfeld) und zwei Dienstmägde aus dem Kreis Hünfeld[136]. Auch sie sind also aus Hersfelder bzw. fuldaischem Gebiet bis nach Vacha gekommen, um Melchior Rinck zu hören.

Daß durch den Täuferführer Alexander eine Verbindung zwischen Sorge und den Täufern der Vogtei bestand, haben wir bereits gesehen. Auch andere Täufer der Mühlhäuser Gegend sind auf der Sorge gewesen: so besonders Hans Ringleb und Ludwig Spon[137]. Letzterer ist durch Hans Römer auf die Sorgaer Täufer aufmerksam gemacht worden[138].

---

130. Historisches Ortslexikon für Kurhessen. Bearb. v. *H. Reimer* (= Veröff. d. Hist. Komm. f. Hessen u. Waldeck, XIV, 1926).
131. Ebd., S. 185.
132. Ebd., S. 450, 470.
133. *Franz*, S. 24; *Wappler I*, S. 138 f.
134. *Wappler I*, S. 168 f.
135. Ebd., S. 168.
136. *Franz*, S. 42.
137. Ebd., S. 56, u. *Wappler I*, S. 185.
138. Ebd., u. *Franz*, S. 55.

Spon hat einen Lehrer aus Mähren von der Sorge mit nach Oberdorla in Ringlebs Haus gebracht[139]. Auch Claus Scharf aus Mühlhausen ist mit noch einem anderen Mühlhäuser Bürger auf der Sorge gewesen[140]. Auch durch Briefe wurde die Verbindung untereinander aufrechterhalten. So hat einer von der Sorge dem Lehrer Alexander Briefe nach Görmar (Kr. Mühlhausen) überbracht[141].

Die Verbindung untereinander, besonders zu den Täufern auf der Sorge, ist also recht lebhaft gewesen, zumal wenn man bedenkt, daß wir nicht über alle diese Verbindungen unterrichtet sind. Ein großer Teil derer, die zwischen den weiter entfernt liegenden Orten hin und her zogen und so die Verbindung aufrechterhielten, sind Handwerker gewesen: der Schneider Ringleb aus Oberdorla, der Schneider Ilgen aus Sorge und der Leineweber Claus Scharf aus Mühlhausen. Umherziehende Handwerker waren nichts Ungewöhnliches, es gehörte zu ihrem Beruf und fiel deshalb am wenigsten auf.

Daneben gab es während der alltäglichen Arbeit mannigfache Gelegenheit, die Lehre der Täufer weiterzuverbreiten und andere darauf hinzuweisen. Es wird uns an verschiedenen Stellen berichtet, wie das Weitersagen der Lehre während der alltäglichen Hantierung geschah: So hat der Haunmoller aus Hünfeld beim „Heben eines Baues" mit Valentin Romeis von der Wiedertaufe gesprochen[142]. Hans Eisfart aus Hausbreitenbach hat einen Schnitter gehabt, der mit ihm von der Taufe geredet hat[143]. Ludwig Spon und Christoph Rudolf sind in der Flachsernte zu Lorenz Möller aus Görmar aufs Feld gekommen und haben mit ihm von der Kindertaufe geredet[144]. Der Täufer Niklas ist zu Hans Löber aus Großenbach ins Holz gekommen und hat mit ihm mancherlei geredet[145]. Auch Claus Scharf bekennt, daß einer bei ihm gewesen sei, um sich Leinewebers Zeug zu holen, und mit dem habe er vom Evangelium geredet[146].

Daneben ergaben sich auch ganz zufällig Begegnungen mit einzelnen Täuferführern. Auch die Markttage führten eine größere Anzahl Menschen an einem Ort zusammen. So waren zum Martinsmarkt nach Vacha Menschen von weiter her gekommen, und einige von ihnen nutzten die Gelegenheit, Melchior Rinck zu sehen und zu hören[147].

Darin, daß sich nicht nur die Wanderapostel für die Verbreitung der täuferischen Lehre verantwortlich wußten, sondern jeder, der ernsthaft von ihr ergriffen worden war, lag ja die Stärke der Bewegung. Deshalb konnte sie auch nicht vollständig unterdrückt werden, auch wenn ihr durch die Ausrottung ihrer fähigen Führer die eigentliche Schwungkraft genommen werden konnte. Zur

139. *Franz*, S. 58. 140. Ebd., S. 57 f. 141. Ebd., S. 57.
142. *Franz*, S. 24. 143. *Wappler I*, S. 139. 144. *Wappler II*, S. 382 f.
145. *Franz*, S. 25. 146. *Wappler II*, S. 378. 147. *Franz*, S. 42 f.

Verbreitung des Täufertums trug auch nicht unwesentlich die von Hessen geübte Praxis der Ausweisung der Täufer bei. Der Kurfürst von Sachsen hatte nicht ganz unrecht, wenn er dem Landgrafen vorwarf, daß er durch die Strafe der Ausweisung nur die Ausbreitung dessen fördere, was er zu bekämpfen trachte[148]. Diese Gefahr wird besonders deutlich im Bericht des Kanzlers Feige an den Landgrafen über das Verhör der Sorgaer Täufer[149]. Danach waren unter den Gefangenen viele aus fremden Landen, die aus Franken, dem Stift Fulda, aus dem Gebiet der Herren von Riedesel und anderen Gebieten geflohen waren, „was nergen bleiben kan, behelt sich hie zur Sorge, und so man der fremden quid werden mocht, hofft ich, diesen solt auch wol rat werden".

Auch an anderen Stellen werden Täufer erwähnt, die aus ihrer Heimat wegen der Wiedertäuferei verjagt worden sind und an ihrem neuen Aufenthaltsort sich weiterhin zur Wiedertaufe bekennen und damit direkt oder indirekt zu ihrer Verbreitung beitragen[150].

Auch im Verhör der Großenbacher Täufer werden aus Lengsfeld verjagte Täufer erwähnt, die der Täuferführer Niklas mit nach Großenbach gebracht hat[151].

Um das Bild abzurunden, das wir uns über die Herkunft des osthessischen Täufertums zu verschaffen suchten, muß abschließend noch einiges über ihre Sozialanschauungen – insbesondere über ihre Stellung zu Obrigkeit und Eigentum – gesagt werden. Erst damit gewinnen wir die Möglichkeit, eine Antwort auf die Frage zu finden, inwieweit sozial-revolutionäre Motive bei der Aufrichtung der Wiedertaufe eine Rolle gespielt haben, und ob der Vorwurf des Aufruhrs berechtigt ist, der den Täufern immer wieder von seiten der Obrigkeit gemacht worden ist. In diesem Zusammenhang muß auch ihr Verhältnis zum Bauernkrieg geklärt werden, soweit das aus den vorliegenden Akten ersichtlich ist.

1. Wesentlich für das Verständnis ihrer Sozialanschauungen ist noch die Frage: In welche welt- bzw. heilsgeschichtliche Situation sahen sich die Täufer gestellt?

In den Aussagen der Großenbacher Täufer und der des hessisch-thüringischen Grenzgebietes und auch in den Aussagen zweier Täufer aus der Vogtei Mühlhausen spielt das nahe bevorstehende Strafgericht Gottes eine große Rolle[152]. Dieses Strafgericht konnte nur als Beginn der Endzeit aufgefaßt werden, und

148. *Wappler I*, S. 192. 149. *Franz*, S. 70 f.

150. So die aus Hersfeld vertriebene Täuferin Margarete Koch, die in Herda erneut wegen der Wiedertaufe gefangen genommen wird (*Wappler I*, S. 160 f.), oder die oben erwähnten fränkischen Täufer, die in Nordthüringen für die Verbreitung des Täufertums wirkten.

151. *Franz*, S. 22. 152. *Franz*, S. 22–26, 55 u. 57; *Wappler I*, S. 139 f.

damit war die Weltgeschichte in ihr letztes heilsgeschichtliches Stadium eingetreten. Von daher waren natürlich alle noch zur Zeit bestehenden Ordnungen, die Obrigkeit und das Eigentum betreffend, vorläufiger und zweitrangiger Natur. Es war im Grunde eine ähnliche Situation wie die der ersten Christenheit, für die der Glaube an die nahe bevorstehende Wiederkunft Christi auch alles andere belanglos erscheinen ließ.

Diesem Strafgericht Gottes werde nach den Aussagen der Täufer[153] nur der entgehen, der sich von neuem taufen lasse. Damit bekam die Taufe eine ganz spezifische soziologische Funktion: Unter ihrem Zeichen sammelten sich die Auserwählten Gottes, die Gott in seinem Strafgericht erhalten, denen er „davonhelfen werde[154]".

Es erhebt sich die Frage, von wem die Täufer diesen Gedanken eines nahe bevorstehenden Endgerichtes, „in dem die ganze Welt vergehen werde[155]", übernommen haben.

Natürlich ist dieser Gedanke zu den verschiedensten Zeiten der Kirchengeschichte – insbesondere in Umbruchszeiten – und unabhängig voneinander auch in der Reformationszeit an verschiedenen Orten wieder aufgetaucht[156]. Trotzdem können wir die Frage stellen: von wem haben gerade die osthessischen Täufer diesen Gedanken aufgenommen?

Die Großenbacher Täufer berufen sich dabei auf Georg von Staffelstein und Niklas Schreiber, an einer Stelle außer diesen auch auf Melchior Rinck[157]. Dasselbe trifft auch auf die Täufer des hessisch-thüringischen Grenzgebietes zu. Der Täufer Ludwig Spon aus Ershausen (Vogtei) beruft sich darüber hinaus auch auf Hans Römer[158]. Also alles Männer, die in direkter oder indirekter Beziehung zu Thomas Müntzer gestanden haben.

Müntzer selbst war ja erfüllt von dem Gedanken, daß das Ende aller bisherigen Weltreiche und der Anbruch des Gottesreiches unmittelbar bevorstehe. Charakteristisch hierfür ist bereits die Wahl von Dan. 2 für seine sogenannte „Fürstenpredigt" und die aktuelle Auslegung, die er dieser alttestamentlichen apokalyptischen Schrift in dieser Predigt gibt[159].

Für Müntzer war die Zeit gekommen, in der das Unkraut vom Weizen gesondert und ausgerauft werden sollte[160], und das bedeutete in der Sprache der

153. S. Anm. 152. 154. *Wappler I*, S. 140. 155. *Franz*, S. 24.
156. Siehe etwa Melchior Hofmann oder Münster.
157. *Franz*, S. 23. 158. Ebd., S. 55.
159. Siehe hierzu und zum folgenden: Thomas Müntzer. Politische Schriften, hg. v. *C. Hinrichs* (= Hallische Monographien, Halle 1950) und *C. Hinrichs:* Luther und Müntzer, ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht (= Arbeiten z. Kirchengesch., Bd. 29, Berlin 1952).
160. Politische Schriften, S. 26 f.

Bibel die Zeit des Endgerichts. Auch bei Müntzer werden nur die Auserwählten Gottes dieses Endgericht überdauern. Der sichtbare Zusammenschluß dieser Auserwählten war der „Bund", den Müntzer ungefähr im März 1524 begründete[161].

Aber während die unter dem Zeichen der Taufe Verbundenen damit lediglich aus den Strafen des Endgerichts herausgenommen sein sollten, hatten nach Müntzer die Auserwählten Gottes bei der Ausrottung der Gottlosen mitzuwirken. Da nach dem gescheiterten Versuch, die Regenten für dieses Werk der Ausrottung zu gewinnen[162], auch diese von Müntzer zu den Gottlosen gerechnet wurden, erhielten Müntzers Anschauungen einen ausgesprochen revolutionären obrigkeitsfeindlichen Zug. – Von Melchior Rinck wird nur in einer Aussage bezeugt, daß er ein nahe bevorstehendes Strafgericht Gottes verkündigt habe. Daß er einen „Müntzerischen Haufen ohne Obrigkeit" habe erwecken wollen, wird ihm lediglich von gegnerischer Seite zur Last gelegt[163]. Daß er eine „erdichtete Gleichheit und Gemeinschaft aller Menschen und Güter hier auf Erden" habe einführen wollen, „wie wir sie dann christlich und in jenem Leben zukünftig glauben", geht ebenfalls auf Äußerungen seiner Gegner zurück[164], läge aber in der Konsequenz des Glaubens an ein nahe bevorstehendes Weltende.

Die bei Müntzer stark herausgebildete Anschauung von dem nahe bevorstehenden Endgericht Gottes, bei dem die „Seinen" die Sünder strafen und danach mit ihm das Erdreich besitzen werden, kehrt in ganz ähnlichen Wendungen bei Hans Hut wieder, der ebenfalls persönlich mit Müntzer in Berührung gekommen ist, ohne jedoch in allem von ihm abhängig zu sein[165]. Wie wir bei der Behandlung der Herkunft der Täuferführer gesehen haben, ist Georg von Staffelstein von Hans Hut beeinflußt. Georg ist es ja auch, der neben Niklas besonders den Gedanken des nahen Weltendes vertritt. Während jedoch bei Hans Hut der Müntzerische Gedanke, daß die Auserwählten bei der Ausrottung der Gottlosen mitwirken sollen – Hut spricht statt von Auserwählten und Gottlosen von „den Seinen", die die „Obrigkeiten und alle Sünder strafen werden[166]" – noch im Vordergrund steht, tritt er bei der Verkündigung des Franken völlig zurück. Auch Hans Hut führt verschiedene Bibelstellen an, die die Rechtmäßigkeit des Schwertführens für die Sache Gottes erweisen sollen[167]. Daß er besonders in Franken diese Lehre vertreten habe, wird von ihm selbst bezeugt[168].

Wir können also festhalten, daß die in den osthessischen Täuferakten an verschiedenen Stellen wiederkehrende Vorstellung eines nahen Endgerichts von Müntzer übernommen und durch die Täuferführer, die direkt oder indirekt von

161. *Hinrichs*, S. 12.
162. Politische Schriften, S. 26 f.
163. *Franz*, S. 51.
164. Ebd.
165. *Meyer*, a.a.O., S. 239–244.
166. Ebd., S. 239.
167. Ebd., S. 241 f.
168. Ebd., S. 242.

Müntzer beeinflußt worden sind, in diesem Gebiet verbreitet worden ist[169]. Auch bei den Täufern sind es allein die Auserwählten – hier unter dem Zeichen der Taufe verbunden –, die das Endgericht überdauern werden, nur daß diesen jetzt keine aktive Rolle im Endgericht mehr zugedacht wird.

Nach der Klärung dieser Vorfrage wollen wir uns nun den eigentlichen Sozialanschauungen zuwenden.

2. Bei der Frage nach der Stellung der Täufer zur Obrigkeit müssen wir uns darüber im klaren sein, daß die vorliegenden Aussagen kein vollständiges Bild ergeben. Nicht alle Täufer sind danach gefragt worden, und auch von den Befragten haben nicht alle eine eindeutige Antwort geben wollen oder können. Die Aussagen ergeben auch kein einheitliches Bild. Dies erklärt sich leicht aus dem durch die Verfolgung bedingten völligen Fehlen einer durchgebildeten Lehre überhaupt.

Trotzdem wollen wir versuchen, die verschiedenen Auffassungen in drei Gruppen zusammenzufassen:

Einmal finden wir Aussagen, die eine ausgesprochen positive Einstellung zur Obrigkeit ausdrücken[170]. In ihnen wird die Obrigkeit als eine göttliche Ordnung oder Dienerin Gottes anerkannt, der man Gehorsam schuldig sei. Allerdings müssen wir bei der Bewertung dieser Aussagen vorsichtig sein, sicher spiegeln nicht alle die wahre Einstellung wider, sondern sind zweckbestimmt[171].

Im Gegensatz zu diesen positiven Äußerungen stehen die extrem negativen, am krassesten formuliert bei der Täuferin Margarete Koch, einer Anhängerin Rincks: „Von der obrickeyt –, was sie fur gewalt haben uber landt und leuth, die haben sie ihnen selbst genomen. Es hab auch kein furst oder her macht noch recht, einem sein landt zuverbieten[172].“

Damit wird jegliche göttliche Einsetzung der Obrigkeit negiert. Die Obrigkeit hat ihre Gewalt nicht von Rechts wegen, sie hat sie usurpiert. Damit ist ein Rechtsgrund für die Auflehnung gegen die Obrigkeit, bzw. für das Nichteinhalten ihrer Gebote gegeben.

Auch die Äußerung, Gott habe geboten, ihr sollt euch nicht Herren nennen lassen auf Erden[173], enthält eine indirekte Ablehnung der Obrigkeit. Indem diese sich zu einem Herren auf Erden setzt, nimmt sie die Würde für sich in

169. Auch Hans Römer, der von einem Täufer aus der Vogtei als Gewährsmann angeführt worden ist, war mit Müntzer im Bauernkrieg.

170. *Wappler I*, S. 168, 182–187; *Franz*, S. 66, 69; *Wappler II*, S. 379 u. 381.

171. Wie etwa die Aussagen bei *Wappler I*, S. 182–187.

172. *Wappler I*, S. 174; in eine ähnliche Richtung wie der zweite Teil der Aussage geht auch die M. Rinck von seinen Gegnern zur Last gelegte Äußerung: „Die Erde sei des Herrn“ (*Franz*, S. 51).

173. *Wappler I*, S. 169.

Anspruch, die Gott allein zukommt. In dieselbe Richtung geht auch die Aussage eines anderen Täufers, er halte Gott allein für seine Obrigkeit[174]. Damit wird auch jede ständische Gliederung aufgehoben. Gott ist allein der Herr, und alle Menschen haben gleichen Zugang zu ihm, so wie es Müntzer am Schluß seiner „Hochverursachten Schutzrede" ausspricht: „Das Volk wird frei werden und Gott will allein der Herr darüber sein[175]."

Neben diesen positiven oder ablehnenden Äußerungen über die Obrigkeit stehen nun solche, die zunächst die Gehorsamspflicht gegenüber der Obrigkeit betonen. Aber wenn sie eine christliche Obrigkeit sein will, so werde sie niemanden auffordern, in den Krieg zu ziehen oder Steuern zu zahlen[176]. Tut sie es trotzdem, so wird damit ihr unchristlicher Charakter offenbar, und dann – das ist doch wohl die stillschweigende Folgerung – ist die Notwendigkeit zum Widerstand gegen unrechte Forderungen gegeben.

Auch diese zunächst positive Stellung zur Obrigkeit enthält bereits den Keim des Widerstandes.

In verschiedenen Äußerungen – die auch zunächst keine direkte Ablehnung der Obrigkeit enthalten – kehrt der Gedanke wieder: Ein Christ könne mit gutem Gewissen kein obrigkeitliches Amt führen[177]. Eine ähnliche Äußerung wird Rinck von Eberhard von der Tann zur Last gelegt, der daraus den Schluß zieht, damit solle die Obrigkeit in den Augen der Menschen verächtlich gemacht werden[178].

Auch diese bloß passive Haltung gegenüber der Obrigkeit enthielt also bereits eine versteckte Ablehnung.

In einer anderen Aussage wird die oben angeführte Äußerung noch dahin erweitert, daß ein Christ mit gutem Gewissen keine obrigkeitliche Gewalt über andere christliche Brüder haben könne[179]. Daraus konnte man den Schluß ziehen, daß Christen überhaupt keiner Obrigkeit bedürfen, sondern daß diese nur der sündhaften Welt gegeben sei.

Damit nähern sich diese Auffassungen wieder denen Müntzers, für den die Obrigkeit auch nur der von Gott abgefallenen Welt gegeben war[180], und die Wiederherstellung der wahren Gottesfurcht sich damit notwendigerweise als Empörung gegen die Fürsten auswirken mußte; denn man kann nicht Gott allein fürchten und doch die unvernünftigen Regenten in Ehren halten[181]. Hinter diesem – bei den Täufern passiven – Widerstand gegen die Obrigkeit stand unausgesprochen der Glaube, daß ein letztes Ernstmachen mit dem Worte der Bibel eine

174. *Wappler I*, S. 169.
175. Politische Schriften, S. 101.
176. *Franz*, S. 65.
177. *Wappler I*, S. 170f., 173, 175.
178. *Franz*, S. 50f.
179. *Wappler I*, S. 171.
180. *Müntzer:* Politische Schriften, S. 39.
181. Ebd., S. 41.

völlige Umgestaltung aller Verhältnisse zur Folge haben würde, und daß eine christliche Gemeinschaft aller Menschen, in der das Böse überwunden sein würde, jedes obrigkeitliche Amt überflüssig mache. Die Ablehnung der Obrigkeit wird also religiös und nicht sozial motiviert. Eine solche Anschauung, die auf die Umgestaltung aller Verhältnisse zielt, mußte jedoch in den Augen der Obrigkeit als aufrührerisch erscheinen, zumal die religiösen Voraussetzungen als unreal und schwärmerisch von ihr abgelehnt wurden.

3. Was wir einleitend über die Stellung der Täufer zur Obrigkeit sagten, gilt – cum grano salis – auch für ihre Aussagen über das Eigentum, präziser ausgedrückt, für ihre Anschauungen darüber, ob ein Christ Eigentum haben darf oder nicht.

Dazu geäußert haben sich nur die Sorgaer Täufer und die zu Berka verhörten. In beiden Fällen Täuferkreise, in denen unter anderem auch mährische Sendboten gewirkt haben. Die Einstellung der mährischen Brüder, die ja in ihren mährischen Gemeinden in völliger Gemeinschaft lebten, spiegelt sich auch zum Teil in den Aussagen der osthessischen Täufer wider.

Die zu Berka verhörten Täuferkreise äußern sich fast sämtlich dahin, daß Christen alle Dinge gemein haben sollen[182]. Einige schränken es dahin ein, wenn es recht zuginge, oder mit gutem Gewissen könne ein Christ nichts Eigenes haben[183].

Margarete Koch gibt in ihrer Aussage gewissermaßen die rechtliche Begründung für diese Gemeinsamkeit aller Dinge, wenn sie sagt: „Alle Dinge seien des Herrn, und hab ein Christ soviel Recht dazu als der andere[184].“ Nur in einer Aussage wird die Forderung, daß alle Dinge gemein sein sollen, dahin abgewandelt, daß ein Christ schuldig sei, den anderen von seinen Gütern mitzuteilen[185].

In den Aussagen der Sorgaer Täufer steht im Vordergrund nicht die Pflicht zur Gemeinschaft aller Güter, sondern zu deren rechtem Gebrauch. Dieser zeigt sich darin, daß ein Christ seinem Bruder – und besonders dem, der weniger hat als er – von seinem Gut austeilt[186].

Neben dem rechten Gebrauch steht der Gedanke der rechten Haltung gegenüber den Gütern. Sie sollen ihrer Güter gelassen stehen, heißt es an einer Stelle[187], oder er möge sie (die Güter) haben, doch dermaßen, als hätte er sie nicht[188]. Dahinter steht der paulinische Gedanke des „Haben, als hätte man nicht“ (1. Kor. 7, 29–31).

Nur an einer Stelle[189] heißt es, ein Christ mag nichts Eigenes haben, denn er soll bloß sein wie Christus. Ansatzpunkte für eine soziale Umgestaltung finden

182. Vgl. die Aussagen *Wappler I*, S. 169–175.
183. Ebd., S. 175 u. 169.
184. Ebd., S. 174.
185. Ebd., S. 171 f.
186. *Franz*, S. 67 f.
187. Ebd., S. 69.
188. Ebd., S. 66.
189. Ebd.

sich in diesen Aussagen nicht. Die Motive für die gemäßigten Anschauungen sind in dem christlichen Gebot der Nächstenliebe und der rechten Haltung gegenüber den Dingen dieser Welt gegeben. Die Forderungen nach völliger Gütergemeinschaft werden außer bei Margarete Koch nicht näher begründet. Da immer wieder der Ton auf „Christen" gelegt wird, liegt eine Anknüpfung an den urchristlichen Liebeskommunismus nahe.

4. Abschließend müssen wir das Verhältnis der Täufer zum Bauernkrieg zumindest noch berühren, soweit die Aussagen überhaupt etwas darüber enthalten. Das Verhältnis Rincks zum Bauernkrieg haben wir schon behandelt[190].

In Fulda und Hersfeld haben Bauernerhebungen stattgefunden, auch die hessische Stadt Vacha war davon berührt worden. Nach ihrer Teilnahme am Bauernkrieg, und ob dieser göttlich oder ungöttlich gewesen sei, sind lediglich die Sorgaer Täufer gefragt worden[191].

Die meisten von ihnen sind mit im Bauernkrieg gewesen. Einige sagen, sie hätten es damals für recht und göttlich gehalten und seien auch durch die Prediger in dieser Meinung bestärkt worden[192]. Jetzt würden sie aber einsehen, daß die Erhebung der Bauern unrecht gewesen sei. Andere dagegen sagen, sie wissen nicht, ob es recht oder unrecht gewesen sei, sie wollten es aber Gott anheim stellen[193].

Wir brauchen nicht von vornherein anzunehmen, daß diese Äußerungen allein von der Furcht diktiert waren. Die Niederschlagung des Bauernaufstandes hatte bei den Bauern wohl wirklich Zweifel an der Gottwohlgefälligkeit ihres Tuns geweckt. Denn wenn es göttlich gewesen wäre, wie konnte Gott sie verlassen? – Auf jeden Fall erfüllte sie eine tiefe Niedergeschlagenheit und Ratlosigkeit, die sich auch in ihren Aussagen ausdrückt.

In einer Aussage wird versucht, eine Erklärung für die Niederlage zu geben[194]. Der vergangene Aufruhr sei ums zeitlich Gut zu tun gewesen, darum sei er ungöttlich gewesen. Hätte er (der Aufruhr) aber um des Evangeliums willen stattgefunden, so wüßten sie nicht, ob er dann göttlich oder ungöttlich gewesen wäre. Der Schluß des letzten Satzes ist vorsichtig formuliert. Die wirkliche Ansicht geht wohl dahin, daß ein Aufruhr nur um des Evangeliums, aber nicht um irdischer Güter willen erlaubt sei.

Ähnlich hat es auch Hans Hut formuliert, wenn er in seinem Verhör an einer Stelle sagt[195]: Da die Bauern aufgewesen, daß sie nicht recht gehabet, „dan sy hetten das ir gesucht und nit gottes eere".

Außer von Melchior Rinck und Hans Hut können wir nur von den Sorgaer

190. Vgl. oben S. 5.
191. *Franz*, S. 65 ff.
192. Ebd., S. 66.
193. Ebd., S. 66–69.
194. Ebd., S. 67.
195. *Meyer*, a.a.O., S. 241.

Täufern mit Sicherheit sagen, daß sie am Bauernkrieg beteiligt waren, sich aber nachträglich von dessen Zielen distanzierten.

Von einem Einwirken der Bauernkriegserhebung auf die Bildung von Täuferkreisen können wir nur insofern sprechen, als diese Menschen in ihrer Ratlosigkeit und Ausweglosigkeit aufgeschlossen waren für das Neue, das ihnen gepredigt wurde, und das dem sinnlosen Geschehen einen Sinn geben konnte, wie es aus der oben angeführten Aussage deutlich wird.

Fassen wir abschließend das Ergebnis der Untersuchung zusammen: Neben Melchior Rinck und Niklas Schreiber, die beide aus hessischem bzw. fuldaischem Gebiet stammten, haben in Osthessen besonders fränkische und mährische Täuferapostel gewirkt. – Zu den erstgenannten gehören Georg von Staffelstein und Jakob Schmidtknecht, zu den letzteren Christoph Gschäll und Jörg Zaunring. Auch Alexander, der von Nordthüringen aus in Hessen wirkte, war vermutlich durch fränkische Täufer gelehrt und getauft worden und vermittelte damit auch indirekt fränkischen Einfluß.

Unter den Täuferführern waren zwei Theologen, ein Schulmeister und ein Weinbergarbeiter. Die übrigen drei waren höchstwahrscheinlich Handwerker. Der durch seine Schriften wirksamste Täuferapostel, von dem auch der stärkste geistige Antrieb für die Täuferbewegung dieses Gebiets ausging, war zweifellos Melchior Rinck. In seiner Person vereinigen sich die geistigen und sozialen Zeitströmungen des Humanismus, der Reformation, der Bauernbewegung und des Täufertums süddeutscher Prägung.

Durch ihn, wie durch den von Hans Hut beeinflußten Georg von Staffelstein, sind Anschauungen Thomas Müntzers, so besonders seine Erwartung des nahen Endgerichtes und zum Teil auch die daraus resultierende Bewertung der Obrigkeit in das osthessische Täufertum eingegangen.

Der mährische Einfluß wird am deutlichsten in der Stellung zum Eigentum. Die von ihm berührten Täuferkreise vertreten entweder in der Theorie eine vollkommene Gütergemeinschaft, oder versuchen den Gemeinschaftsgedanken in der abgeschwächten Form der gegenseitigen Hilfeleistung praktisch durchzuführen.

Die vom Täufertum erfaßten Bevölkerungskreise waren in der Hauptsache Bauern und dörfliche Handwerker. Daneben finden sich auch einige Vertreter des Bürgertums, auch diese größtenteils aus dem Handwerkerstande.

Von den etwa 110 verhörten Täufern dieses Gebietes in den Jahren 1528–1535 kommen 13 aus Städten, unter den übrigen konnten einwandfrei 12 dörfliche Handwerker festgestellt werden. – In welchem zahlenmäßigen Verhältnis die Täufer zur Gesamtbevölkerung gestanden haben, läßt sich für dieses Gebiet aus

Mangel an Unterlagen nicht feststellen. Zimmermann[196] gibt nur die Bevölkerungszahlen für das gesamthessische Gebiet. Nach seiner Berechnung[197] ist das Verhältnis der Stadt- zur Landbevölkerung für Niederhessen 1:2,66.

Auch wenn wir berücksichtigen müssen, daß nur wenige und keine großen Städte in unserem Gebiet lagen – sich also auch bei der Gesamtbevölkerung das Verhältnis zugunsten der Landbevölkerung verschieben würde –, so erscheint mir der Anteil der Landbevölkerung bei den Täufern doch sehr hoch.

Vertreter des Adels und des städtischen Patriziates fehlen völlig. Das Täufertum dieses Gebietes war in der Hauptsache eine Bewegung der Bauern und Handwerker, aber kein Zusammenschluß sozial Gleichgestellter. Unter den Handwerkern befinden sich angesehene Berufe wie Leineweber, Tuchmacher, Schmiede, Wagner, Müller und auch Bauern mit ansehnlichen Besitzungen, daneben auch arme Bevölkerungskreise, die von den besser gestellten Täufern unterstützt wurden.

Der Zusammenschluß unter dem Zeichen der Erwachsenentaufe erfolgt auch nicht aus sozialen Motiven. Ihre Sozialanschauungen auch und gerade da, wo sie einen obrigkeits- und eigentumsfeindlichen Zug tragen, sind religiös begründet.

Der religiös-theologische Ausgangspunkt der Täuferbewegung wird unter anderem auch daran deutlich, daß zwei ihrer geistigen Führer Theologen gewesen sind. Wie stark ihr Einfluß war, läßt sich am Zurücktreten der Bewegung nach ihrem Ausscheiden erkennen. Daß die Täuferbewegung dennoch von den Obrigkeiten des Aufruhrs verdächtigt und unter diesem Vorwand bekämpft wurde, hat andere Gründe.

Einmal haben – wie einleitend bereits erwähnt – die asozialen Elemente unter den Täufern das Urteil der Obrigkeit über das gesamte Täufertum mitbestimmt und damit diesem schwer geschadet. Zum anderen enthielten auch die Sozialanschauungen der gemäßigten Täuferkreise – wie wir gesehen haben – bereits eine versteckte Ablehnung der Obrigkeit und der weltlichen Ordnung überhaupt. Und das Beispiel Müntzers, der von ähnlichen Ausgangspunkten die Konsequenz der Vernichtung aller Obrigkeit gezogen hatte, war noch in zu deutlicher Erinnerung, als daß man von den Täufern nicht Ähnliches befürchtet hätte.

Aber wir können noch weitergehen: Bereits die Aufrichtung der Wiedertaufe als Zeichen einer besonderen christlichen Bruderschaft mußte, indem sie die Gemeinschaft der christlichen Kirche zerstörte – und an Stelle der Kirche als Anstalt eine besondere Sekte (im Sinne von Er. Troeltsch) setzte –, bei dem als

196. *L. Zimmermann:* Der hessische Territorialstaat im Jahrhundert der Reformation. Der Ökonomische Staat Landgraf Wilhelms IV., 1. Bd. (= Veröff. d. Hist. Komm. f. Hessen u. Waldeck, XVII, 1933, S. 168 f.).

197. Ebd., S. 169.

Einheit gedachten Corpus Christianum ein alle menschliche Gemeinschaft sprengendes Moment enthalten und in diesem Sinne als aufrührerisch empfunden werden.

Abstract

The question concerning the origins of Anabaptism in East Hesse (the term used to designate the eastern boundary lands of the Land Hesse of today) is here answered with reference to three subsidiary questions: (1) From what areas did Anabaptist influences come to East Hesse and by whom were they brought? (2) What centers of Anabaptism were formed in East Hesse and what classes were influenced by the movement? (3) What spiritual and intellectual influences were reflected in the views of the Anabaptists, especially in their political and social views? The author is primarily concerned with clarifying the role played by social-revolutionary motives in the development of Anabaptism.

The following conclusions are reached in this study: (1) In East Hesse Anabaptist influences came primarily from Franconia and Moravia. Among the leaders were two clergymen, a schoolmaster, a vineyard laborer, and three artisans. (2) The chief centers of the Anabaptist movement (with the exception of the city Vacha) were villages, namely Sorge (Kreis Hersfeld), Grossenbach (Kreis Hünfeld), and Oberdorla (Kreis Mühlhausen). The number of people in the cities who participated in the movement was negligible, and those who did take a part in it were predominantly artisans. No nobles or well-to-do townsmen participated. Most of the followers were residents of small villages, among whom a relatively few village artisans were to be found; yet these artisans were usually most active in spreading the movement. The fact that the Anabaptists were predominantly peasants and artisans does not indicate that there was as yet a union of people of equal social status. (3) The Anabaptists differed widely in their views concerning government and private property. The denial of the right of private property originated in Moravia, whereas the partial denial of governmental authority occurred in the eschatological views of Müntzer and found its way into Anabaptism through Melchior Rinck and Hans Hut. Anabaptism was connected with the Peasants' Revolt only in so far as a number of its adherents participated in it. When social-revolutionary demands were raised, they were motivated by religious and determined by eschatological views.

Freedom in Huguenot Doctrine

by G. L. Pinette

The French trace the roots of their ideals of personal freedom and democratic government back into the Middle Ages when municipal leaders like Etienne Marcel made the first attempts to limit royal power through popular representation. Yet as important as these initial stirrings of political consciousness were, the first testimonials of a fully developed political thought appeared in France as a result of the Reformation, but also owe much to the Renaissance with its reverence for classic writings. The traditional relationship between worldly and ecclesiastic power, as well as between individual citizen and government, lost their importance when the church split and the ancient motto, "un roy, une foy, une loy", was no longer true for all Frenchmen. To be sure this medieval theory had been discussed and criticized long before in Italy, Germany, and also in England and Scotland, but France became, during the tragic days of religious warfare, "the centre of political ideology in Europe."[1] The authors of these ideologies fought one another no less bitterly than the soldiers did. It even seemed to certain contemporary observers that the eagerness of political writers did much to provoke bloodshed: "Ce sont les thèses des deux partis, pour lesquelles on est venu des *ergo* aux *fagots* et puis des *arguments* aux *armements*."[2]

This development occurred, however, very much against the will of the great reformers who did not favor political radicalism and were repelled by any thought of violence against existing authorities. Luther was a conservative and sided with the princes rather than with the peasants; only after 1530 did he modify his interdiction of resistance against princely power, and it was quite characteristic of him to blame the enemies of the Reformation for his giving ground to the more aggressive members of his own party. He justified these concessions by stating that the emperor had become "a vassal and sworn man of the pope."[3]

Luther understood his fight only as a religious struggle and gave a resounding example of disobedience against Rome. This risistance quickly extended to all partisans of Rome; even to the emperor himself. German public opinion changed from reverence to Charles V to open hostility as the Reformation went

1. H. Hauser: *La Prépondérance Espagnole.* Paris 1933, p 95.
2. Agrippa d'Aubigné: *Histoire universelle,* II, 1886.
3. *Luthers Werke,* Erlanger Ausg., I, c. 198; cf. Cardauns: *Die Lehre vom Widerstandsrecht,* Bonn 1903, p. 5.

on.[4] Brandenburg theologians had, as early as 1529, given the Christian conscience the right to choose between obedience and resistance in case of a conflict between wordly power and the individual soul.[5]

Luther's idealistic interpretation of Christian ethics seemed hard to fulfill when the enemies of the Reformation pressed all too much upon the Evangelicals. A pamphlet issued in 1550 established a striking precedent for things to come in France a decade later. The right to resist was proclaimed during the siege of Magdeburg, in a moment when submission could only mean surrender of the new faith or annihilation.[6]

Calvin, much more outspoken than Luther, demanded submission to the established authorities. His request for an apparently superhuman abnegation in face of determined foes also met a similar fate. The disciples took to the sword instead and justified their doing so by elaborate writings which constitute the beginning of political science in France.

Calvin envisioned the state as a sacred utopia where God himself was to be the sovereign and the Scriptures the code of law. He believed that to him, personally, was given the knowledge of good and evil[7] and, fortified with that certitude, he interpreted the Bible in such a way that it became the basic law of Geneva. But God's rule was not limited to a Swiss canton; it was to be found everywhere, even in those countries where the righteous were persecuted for their evangelical faith. Divine designs must not be resisted, therefore no one should attempt to interfere with God's will by taking individual initiative in public affairs. Calvin stated at the very beginning of his career what he thought of the function and authority of civic rulers and warned private persons strongly against discussions of political matters. "It would surely be a vain occupation (for private men who have no authority) to dispute which would be the best form of government in the place where they live."[8]

Calvin struggled all his life against discontented factions opposing his influence in Geneva. Free expression of dissenting opinions was dangerous in his eyes, and he stated in weighing one form of government against another that democracy was easily transformed into sedition. Any authority, even the most

---

4. Pinette: *„Spanien und die Spanier im Urteil des deutschen Volkes". Archiv für Reformationsgeschichte,* Vol. 48, 1957.

5. Cardauns, *op. cit.,* p. 6.

6. *Bekenntnis, Unterricht und Vermahnung der Pfarrherren und Prediger der christlichen Kirchen zu Magdeburg,* April 13, 1550. cf.: J. W. Allen: *A History of Political Thought in the 16th Cent.,* London 1941, p. 10.

7. *Lettres Françaises de Calvin* (Bonnet, Paris 1854), p. 389. Lettre à M. D'Aubeterre, Mai 1553.

8. Calvin: *Institutes,* IV, XX, 10.

tyrannical one, seemed preferable to disorder. That is why he called an attempt to overthrow a government "not only foolish and useless but altogether criminal."[9]

Yet terrible examples of tyranny were before the eyes of Calvin and his contemporaries and he used strong words to castigate such rulers. He said, nevertheless, "those that rule in an unjust and tyrannical manner are raised up by him (God) to punish the iniquity of the people, that all (princes) equally possess that sacred majesty with which he (God) has invested them."[10]

Calvin does not spare his readers the details of princely outrages such as the plundering of public wealth, the pillaging of houses, and the violation of virgins. Yet those citizens who believed that a prince disqualified himself by such actions were mistaken. Even rulers of such a bad type should be respected for "we owe sentiments of affection and reverence to all our rulers, whatever their character may be."[11] God invested these princes with their functions and the citizen ought to obey them because His authority is inherent in theirs and must be respected.

If a cruel prince harasses his subjects too much, Calvin warned, they should not grumble against him but ponder their own sins and consider the tyrant the whip of God sent in punishment for their transgressions.

"It would be better to renounce all human bonds of social life and have everyone live by himself than to tolerate the confusion resulting from disobedience to the appointed superiors." The demand of submission to authorities runs like a red thread through Calvin's words: "He Taught explicitly and uncompromisingly the theory of non-resistance."[12]

There are only two ways open to the persecuted Christian: prayer to God that he make the tyrannical prince change his way and emigration.[13] This demand remained consistently in Calvin's works with the exception of one single sentence where he spoke of Daniel's refusal to obey a royal edict, the Prophet being justified by the impious character of the order. "Cornua tollendo adversus deum potestatem sibi ipse abrogaverat (The king had exalted his horn against God), ... et en ce faisant s'estoit demis et dégradé de toute autorité."[14]

The French translation here seems somewhat clearer. This passage did not appear in the early editions of the Institutes of 1539, 1543, or 1550. It is, however, present in the preface to the book of Daniel in an even more emphatic form: "Abdicant enim se potestate terreni principes dum insurgunt contra deum."[15]

---

9. *Ibid.* 10. *Institutes* (1959), IV, 20. 11. *Ibid.*
12. Allen, *op. cit.*, p. 52–53. 13. *Institutes*, IV, 20. 14. *Ibid.*
15. Calvin: *Opera*, XXXII, *Commentaries on the Prophet Daniel.* Brunsvigae 1895.

Allen believes it is wrong to base a different interpretation of Calvin's opinion about individual resistance on one single phrase. But individual resistance was not the only way to call a prince to order. There were magistrates of whose function Calvin had the highest opinion. Resistance, if necessary, could be exercised by them similar to the ephori in Sparta and other tribunes and demarchs of ancient Greece and Rome. He also spoke of the French Estates General as a possibility of limiting abuses of royal power. He limits this statement, however, to a mere hint.[16]

These thoughts of possible limitation of absolute princely power through organized political bodies brought Calvin to consider the different forms of government. Democracy, he feared, was dangerously inclined to rebellion and he did not believe the populace ready to take the administration of public business into its own hands. There remained, however, the relative merits of other systems. It seemed wise to introduce an element of leadership through the aristocracy and a blending of these two. The democratic and the aristocratic systems seemed more desirable to him. "The vice or imperfection of men therefore renders it safer and more tolerable for the government to be in the hands of many (*plures*), that they may afford each other assistance and admonition, and that if anyone arrogate to himself more than is right, the many may act as censors and masters to restrain his ambition."[17]

No wonder that the ambitions of the Protestants were looked upon with suspicion by French authorities who paid little attention to Calvin's exhortations of unconditioned obedience if in the same books two important limitations were to be found: first, the permissibility of interference by an organized body of magistrates and second (and most decisive) the subordinate place that Calvin gave all princes in regard to God and His commandments. One exception must be made to civil obedience: the will of God. "Indeed, how preposterous it would be for us, with a view to satisfy men, to incur the displeasure of him on whose account we yield obedience to men. The Lord is the king of kings; when he has spoken he is to be heard alone."[18] Any command against His will ought to be overlooked; the dignity of magistrates falls to naught. Daniel, in refusing to adore a heathen idol, did what every Christian ought to do. Calvin thought only of passive resistance, however, and nowhere could be found one word in his works that went further.

The preface to the Institutes in the first edition of 1536 was addressed to

16. *Institutes*, IV, XX, 8; also John McNeill: *John Calvin on God and Political Duty*. New York 1956, p. 81.

17. Calvin: *Commentaries on the Prophet Daniel.*

18. Calvin, *ibid.;* McNeill, *ibid.*

Francis I. Calvin protested against the persecution of the Protestants and admonished the king to change his ways, for God will "undoubtedly appear in time and show himself armed for the deliverance of the poor from their affliction."

These words were typical for Calvin who would never suffer the wrongdoer going unpunished "for the punishment of their despisers." Francis I may well have pondered the closing sentences of the dedication of the Institutes, wondering whose orders were finally to be obeyed, those of the king of France or those "of the king of Geneva."[19]

In spite of the many soothing words of Calvin and his uncompromising attitude in matters of subordination to legitimate rulers (which extended even to usurpers of princely power), the French monarchs sensed a danger in the Reformation. Brantôme reported a revealing word of Francis I when the French King contrasted his own attitude towards the new faith with that of Henry VIII. He never approved of the new heresy, although all new things used to please him at first, because this heresy "tendait du tout à la subversion de la monarchie divine et humaine".[20]

Rome exploited that princely distaste for a popular movement and succeeded in raising with kingly distrust the greatest obstacle in the way of the Huguenot faith. In 1534 Francis I was warned by the Papal nuncio not to sympathize with the heretics since he, the king, would be the first one to regret such leniency. "Sire, vous en serez marri le premier: une nouvelle religion mise parmi le peuple ne demande après que le changement du prince."[21]

The observers of the Venetian republic found themselves in full agreement with such an opinion since Suriano reported home that a new idea began to spread among the people about the origin of royal authority. "No one was to execute royal orders any more if the New Testament contradicted it." The diplomat added that the Huguenots were on the way to reduce their country to the conditions of a democratic state like Switzerland.[22]

Although there is little evidence in Calvin's writings to substantiate such suspicions against the loyalty of Protestant citizens, the apprehension existed, nevertheless, and became the mainspring of persecution against them. These early cruelties in turn caused a change in the attitude of the Huguenots. The change from conciliatory to hostile politics paralleled German developments, producing in France, however, much more radical writings.

---

19. Murray: *The Political Consequences of the Reformation.* London 1926, p. 110.
20. Brantôme: *Discours,* XLV. Paris 1810, p. 297.
21. Hainault: *Abrégé pour 1554;* cf. Brantôme, p. 426.
22. Whitehead: *Coligny.* London 1904, p. 302.

Switzerland, a stronghold of Protestantism and an example of republicanism, became *la bête noire* of the French Catholic leaders, especially when Calvin began to build the new Geneva on the foundations he had laid down in his *Institutes*. The authority of civil rule was not lessened as some opponents of Calvin believed. On the contrary, it was raised to a much higher level and received an almost religious dignity as the defender and guardian of pure doctrine. The future of ancient royal splendor would become doubtful if Calvin should have his way and governmental action should transform itself to a public form of religion.[23]

It is curious to observe that in the years to come the Jesuits were to follow in Calvin's footsteps, finding no better justification for the power of a king than his duty to put religion into practice: "hace religion."[24] For Ribadeneyra, too, the foremost task of the ruler was the protection of the faith which in turn excluded tolerance, just as Calvin used to argue.

The fear of democracy was unfounded. Calvin did not create a state with popular sovereignty; there was actually no king in Europe who had as much power in his state as the older Calvin in Geneva. He conferred the highest honors on civil magistracy calling it most sacred and the magistrate a minister of divine justice.[25]

God ruled over Geneva by means of two authorities, the political and the spiritual. Although these two were distinct, their roots and summit were united with the church supervising the activities of the state. The actual supremacy of each of these two branches depended upon their relative strength. In Calvin's time the church dominated from 1541 to 1564 and absolutely after 1555. Since the magistrates were the representatives of God, every transgression of the law became a crime of *lèse majeste divine*. There was little pity on unrepentent sinners guilty of adultery, blasphemy, or heresy. They were castigated by fire and sword after exclusion from Holy Communion and since he believed man to be wicked by nature, Calvin constantly used fear in order to keep the flock in the path of righteousness.[26] The many great accomplishments of Calvin's state in the fields of education and better social and moral conditions for the lower classes were, however, "achetés aux dépens du droit le plus sacré de l'homme, la liberté individuelle".[27]

What type of government did Calvin actually create in Geneva? It has most

23. *Institutes*, IV, 20, 2.
24. Ribadeneyra: *Tratado de la religion* etc., 1595, ed. of 1788, part I.
25. *Institutes*, IV, 20, 6.
26. Choisy: *La théocratie à Genève au temps de Calvin*. Genève 1897, pp. 265 ff.
27. *Ibid.*

often been called a theocracy[28] because of the preponderant church influence, an oligarchy,[29] or even a "bibliocracy".[30]

Just as divergent are the opinions about the elements of democracy contained in the Genevan republic. Calvin was called the despotic legislator of a democracy. His influence on future developments of a democracy were denied because of his opposition to freedom of conscience which is said to be the basis of natural rights.[31]

Others render Calvin responsible for the oncoming absolutism of the 17th century because he raised the authority of magistrates and government to the highest point of reverence. "He (Calvin) gave a soul to the state in calling it into the service of a metaphysical and moral discipline."[32] The state became the master of metaphysics and morality.[33] These divergent opinions are due to the fact that Calvinism was not restricted to a contemplative attitude concerning itself merely with the doctrine of personal justification as the Lutherans did. It tried to apply its principles to society as well as to the individual.[34]

Only when looked upon as a grandiose but exacting experiment can Calvin's politics be judged in fairness. Without him Geneva would never have become the solid republic of God and the capital of Protestantism.

Calvin's activities were triple: He was not only the spiritual father of his church, but also played a leading role in Geneva's politics and finally became the *spiritus rector* of French Protestantism at large. He guided and counseled various groups; he comforted the afflicted or scolded the disobedient. His letters, streaming out inceasingly from Geneva, form the empirical counterpart of his theoretical writings. There spoke the politician and the pastor. The unbending continuity of Calvin's thinking could be rigid to the point of inhumanity when he felt compelled to chastise. He was more legalistic than charitable, more Old Testamental than Evangelical. His was, however, the great spiritual force which kept French Protestantism marching when confronted with overwhelming odds.

---

28. Chenevière: *La pensée politique de Calvin.* Paris-Genève 1937, pp. 253 ff.

29. Darmstetter–Hatzfeld: *Le 16e siècle en France.* Paris 1893, p. 26.

30. Choisy, *op. cit.*, pp. 270 ff.

31. Chenevière, *op. cit.*, p. 355. This author is strongly contradicted on this point by Murray, *op. cit.*, p. 67. See also J. McNeill: "The Democratic Element in Calvin's *Thought*," *Church History*, XVIII, no. 3 (1949), pp. 153 ff. W. H. Hudson: Democratic Freedom and Religion, *Church History*, XV (1945), pp. 177 ff.

32. G. de Lagarde: *Recherches sur l'Esprit politique de la Réforme.* Paris 1926, p. 267.

33. See also von Gierke: *The Development of Political Theory.* New York 1939, pp. 69 ff.

34. Choisy, *op. cit.*, p. 278.

Although Calvin's letters were often inspired by tactical considerations nowhere could be found any deviation from his basic political thought. As the persecutions grew worse Calvin's letters betrayed his anxiety about the course taken by the Huguenots who, losing their patience under the continuous stress, came to trust the sword more than prayerful submission and humble acceptance of cruel verdicts. As soon as the Calvinist party became strong enough to fight, Calvin's ideas of non-resistance were repudiated.[35] "Vous sentirez soulagement de luy vous humilians avec larmes et prières non point vous despitans et grinçans les dents contre tyrans comme font aucuns sans chercher ce refuge auquel les persecutions doibvent nous la poulser."[36] He struggled against the current of radicalism within his church but had no part in it: "Mais quelques raisons ou couvertures qu'on amène, toute nostre sagesse est de pratiquer la leçon que nous a apprise notre souverain Maistre, assavoir de posseder nos vies en patience, il est de meilleure garde de nous cacher sous l'ombre de Dieu."[37]

The "tumulte d' Amboise" marked the moment when the French Protestants became politically an aggressive party and attempted to rescue the young king from the hands of the Guise, and to place the Prince de Condé at the head of the government. The conspiracy failed and Calvin's responsibility was implied, but he was not involved in it. "It would be better to perish than to soil the name of Christianity and the Gospel with such a horror."[38]

It was no contradiction to his own teachings when Calvin made one important exception to the rule of unconditional obedience, a restriction that is already found in the first edition of the *Institutes* which granted to the duly constituated representatives of the people the right to impose some sort of control on royal power. He recalled these words by stating that if the princes of the blood, assisted by the courts of justice, tried to maintain their rights it would be permissible, "licite", for all good citizens to help them, "de leur prêter main forte"[39].

This concession contributed considerably to the self-confidence of the Huguenots who were ready to go to war after the failure of the edict of January, 1562 and the massacre of the congregation of Vassy by the Guise. This increasingly radical trend can be seen in their songs. In the earlier years the king was asked to protect the faith of the Protestants for God would reward him with greater power:

---

35. Allen, *op. cit.*, pp. 10 ff.
36. Calvin: Lettre of Nov., 1559, ed. Bonnet, *op. cit.*
37. *Ibid.*, Lettre à l'Eglise d'Aix, Mai, 1561.
38. *Ibid.*, Vol. II, p. 383–384.
39. *Ibid.*

Veus tu que Dieu ton droit soustienne
Et vienne à ton secours?
Fay qu'en toute la terre tienne
Sa parolle aye cours.[40]

The sympathy for the crown was gone when Francis II died; his end was praise as a grace of God. The last restraint fell when the religious war began, provok ing a clearly voiced protest against Calvin's preaching of non-resistance. Th blind faith in God's help was shaken; it was time for the Protestants to tak their fate into their own hands.

Aussi les hommes qui t'adorent
(Divine providence)
Bien en vain ton secours implorent
sans vouloir employer leurs mains.[41]

Should Calvin have heard that song it would have saddened him. It was no true faith that said prayers did not help–not even faith:

la foy meme toujours ne peut
Avoir de Dieu ce quelle veut,
Il est bien necessaire
d'y ajouter nostre labeur.

This pollution of the pure faith with particular political interests was due t various factors. One, without doubt, was the natural instinct of self-defense. I is true that many French Protestants went to martyrdom in self-denial, but it wa impossible to ask a large congregation to imitate them. Many of the earlie Huguenots were country squires whose warring customs had never been sup planted by Christian pacifism. This particular class of French lesser nobles joine the Reformation not solely for religious motives but in an attempt to oppos the centralization of social and political forces around the throne. An exampl had been set by Hutten and Sickingen in Germany. Its latent anarchy must hav appealed to the French nobility with its strong distaste for absolutism. Wel known is the intervention of Philippe Pot, a Burgundian nobleman, who a early as 1484 had proposed to the Estates General that the crown be submitte to an electorate as in the Holy Roman Empire, "reges populi suffragis creatus' for kingship was a dignity, not an inheritance.

Although Philippe Pot's motion was lost, its spirit lived on in the minds o the younger generations and determined their siding with the Huguenots.

Again a Venetian observer summarized the situation in one short bu

40. *Le Chansonnier Huguenot du 16e siècle.* Paris 1870, pp. 204 ff. 41. *Ibid.*

remarkably sagacious sentence: "The grandees adopted reform for ambition, the middle classes for Church property, the lower classes for paradise."[42]

Although the tension rose between the two factions, France was allowed a short respite and there was hope for a compromise, arising because of the intense political activities of the year 1561–62. The Estates General met in Orléans in August, 1561 but could not come to any decision. However, the peace-minded chancellor, Michel de l'Hôpital, tried again to bring forth an understanding by arranging the conversations of Poissy. There the Reformed Church was represented by Theodore de Bèze and Peter Martyr; the Catholics by the Cardinal de Lorraine. Now the time was ripe to try out toleration, something which l'Hôpital had already tried to achieve with the January edict, giving the Protestants the right to assemble outside walled cities. That truce was of short duration. Only a few weeks later the Huguenot congregation at Vassy was slain by Guise's men. The news of that massacre spread quickly through France. It meant the end of the armistice. "For France the massacre of Vassy was the herald of civil war."[43]

At that moment a booklet appeared which tried to save the peace by calling all Frenchmen to reason. It said intolerance was the true cause of France's troubles which could lead the nation to disaster.

The author, Sebastien Castellion, a Protestant whose liberal opinions had shocked Calvin and de Bèze, gave an admirably objective appraisal of the situation.[44] His views were later adopted by the "Politiques" who represented the thinking of all those who kept cool in the midst of boiling fanaticism. Castellion turned to the Evangelicals who originally loved their enemies and rendered good for evil. But things threatened to change for the worse. Had God's will changed? Did he order the Protestants to act differently, asked Castellion, reminding the Huguenots to remember that they, as well as the Catholics, were baptized in the name of the Lord. Nevertheless, the Huguenots used three "remedies": "épandre le sang, forcer consciences, condamer et tenir pour infidèle qui ne sera du tout d'accord avec votre doctrine." Since Castellion had to flee from Geneva because of Calvin's unwillingness to let divergent opinions be spoken, he attacked the trend to force others into an unwanted creed. If a sick man cannot eat a good piece of meat is it reasonable to force it down his throat?

The importance of Castellion's book goes, however, far beyond personal rancors since it doubted Calvin's unconditional acceptance of the Bible as a

42. A. H. Johnson: *Europe in the 16th century.* London 1928, p. 402.
43. Whitehead: *Coligny.* London 1904, p. 102.
44. Sebastien Castellion: *Conseil à la France desolée,* 1562, p. 23.

book of law.[45] Castellion pointed to immoral acts related in the Bible. Mose killed an Egyptian; Jacob lied to his father; the Israelites robbed the Egyptians Castellion warned the ordinary man against agitators who wanted him to tak arms and kill, be it his own brother. However, nothing else would be gaine but the "mal grace de Dieu".

Although this book was not prejudiced and did not spare any of the tw opponents, it was badly received. De Bèze spoke of it as a dangerous piece o writing. The moment of its publication alone suffices to explain its unpopularity for it demanded the continuation of the passive attitude that prevailed durin the first period of the French Reformation, the heroic times when only th stoic acceptance of martyrdom was left to the Protestants.

By now the second phase had begun and Protestantism organized itself as political, ecclesiastical, and military force. Castellion clearly understood tha once civil war broke out it could only end in streams of blood.

Calvin, meanwhile, tried desperately to maintain his flock in the right path but as one war succeeded the other the discipline in the armies weakened an many cruelties were committed as Castellion and Pasquier[46] had foretold. Th letters from Geneva show how Calvin protested against the suspicion that h had taken an active responsibility in some of the most desperate deeds of th Huguenots as the murder of the Duke de Guise. The Duke's mother-in-law, th Duchess of Ferrara, sympathized with the Calvinist faith and suffered persecu tion for it, but she asked Calvin to stop the frantic name–calling against he son-in-law's memory. Calvin's answer put the blame on the Duke for havin lit the fire. He protested to his innocence in the death of his great enemy fo whose soul and conversion he had offered numerous prayers. The fact that th Duke did not meet with his fate in earlier years was due only to Calvin's refusa to authorize an attempt on Guise's life for he had restrained many hardy men.[4]

The complaint of the Duchess of Ferrara was not unfounded for the passio had swept away whatever restraint was left and Poltrot, the assassin of th Duke, was praised in Huguenot songs, or compared to Judith.[48] His name wa called the most beautiful word in the French language:

> Cet unique Poltrot
> Notre parler français
> N'a de plus beau mot.[49]

---

45. Choisy, *op cit.*, pp. 256 ff. (for criticism of Calvin's Bibleinterpretation).

46. Etienne Pasquier: *Exhortation aux princes et seigneurs*, cf. Buisson, *Sebastie Castellion.* Paris 1892, pp. 234 ff.

47. Calvin: *Lettres Françaises*, 24. Jan., 1564. 48. In the later: *Réveil-matin*, 1574

49. Leber: *De l'Etat réel de la presse et des pamphlets depuis François I*, 1834, p. 82

Highest honors were demanded for him, although his attitude after his arrest proved to be most embarrassing to the leaders of the Protestants.[50]

As often in popular movements, the zeal of the disciples embarrassed the leaders. Calvin, too, had to worry about the behavior of his ministers, for the exasperating *Bildersturm* which troubled Luther so much was a symptom of the popular fever and accompanied many great upheavals. It had also infected many Protestant groups. The ugly scenes were an outburst of long repressed hatred but they gave the opponents of the Reformation ready weapons in hand. Calvin tried everything he could to halt these excesses because he felt a strong dislike for disorder. The letters to the church at Sauve serve as a perfect example of Calvin's leadership that kept an extraordinary unity of theory and action through the years. He scolded that parish for having burned idols and crosses, an action that might expose the poor churches to slaughter.[51]

When the news of Vassy spread through France many revolts broke out and the Lyon parish under the leadership of their pastor, J. Rufi, organized a coup de main against the authorities of that city. Calvin's indignation vibrated in his message: "We would be traitors to God and the entire Christendom if I did not blame you. It is not a decent action for a minister to act as a ruffian, but it is much worse when he leaves the pulpit to take up arms, to force the governor of a city, pistol in hand."

Calvin respected private property. He expressed his concern about the communist tendencies of the Anabaptists in the *Institutes* where he states that its protection was the duty of the government. When, hearing that pillaged church property had been sold at public auction, he said: "If theft is punishable, robbing of community goods is twice the crime."[52]

Calvin's letters show the difficulties he had with the rank and file, but his enemies detested the Reformation probably as much, if not more, on political rather than on religious grounds. This proved that he was right in insisting on discipline.

The friendship of the Huguenots with different Swiss cities increased the suspicion that they worked in secrecy in spite of Calvin's hands-off policy for a republic. Henry II observed to Sault Tavannes that wherever the Calvinists succeeded, royal authority became uncertain and would fall, "dans une espèce de République comme les Suisses".[53] Ronsard expressed similar feelings when he wrote: "Morte est l'autorité chacun vit à sa guise."[54]

---

50. Whitehead, *op. cit.*, pp. 112 ff.
51. Calvin: *Lettres Françaises,* July, 1564.
52. Calvin: *Lettres Françaises,* May 13, 1564.
53. G. de Sault-Tavannes: *Memoires;* see also *Correspondance des Sault Tavannes,* ed. Pingaud, 1877.
54. Piere de Ronsard: *Discours des misères de ce temps,* 1562.

It was difficult for Calvin to influence the tormented French Protestant from his exile, and in the midst of civil wars people were unable to contro their words and deeds. It may well be that the pastors occasionally fanne the fire of hatred instead of calming the outraged minds. A Catholic pamphle reported: "It was quite ordinary for the ministers to preach the exterminatio of the Valois family, no branch of them should be left alive."[55]

As long as Calvin lived, however, and immediately after 1564, the intellec tual leadership of the Reformed Church resisted the growing tendency towar radicalism and abstained from increasing that trend. There is only one know example of a Protestant book defending regicide. An Englishman, named Joh Ponet, who lived in Strassburg and who was a refugee brought with him th more daring views of English political theory. He opposed the usual Calvinis theory that tyranny was an expression of God's wrath and that a tyrant mus be obeyed because resisting him meant also rebelling against God's will. Pone argued that such an opinion would make God the author of evil. For him civi authority was a delegation of power which might be revoked when abused.[56]

Yes, said Ponet, such a monster in the shape of man, a tyrant, can lawfull be killed, "there are the manifolde and continuall examples that have been fro tyme to tyme of the deposing of kings, and killing of tyrants, doo most certainl confirm it to be most true and cosonaunt to Goddes judgement."[57] For Ponet i was naturally "to cutte away a member which would destroy the hole body."

He told his readers that the High Constable had the right to summon th king personally before the Parliament or other courts of justice.[58] He coul even place him under guard when such a step was justified. His theories wer based on natural law: "There is a natural law which is not written down, bu in the hearts of men, it is ordained by God, which we have not learned bu taken, sucked and drawn out of nature."[59]

These bold words remained without an immediate echo although Ponet m with some of Calvin's intimate collaborators. Hotman was in Strassburg whe the Englishman wrote his book.[60] The Huguenots did not yet speak of rebellio regicide, or a republic. They wanted toleration of their faith and declared tha they would fight for the ancient laws and liberties.

Condé had proclaimed in 1562 that he took arms on behalf of the entir

---

55. Rossaeus: *De justa reipublicae Christianae in reges authoritate.* Antwerpen 159 p. 6.

56. John Ponet: *A short treatise of political power,* 1558, ed. W. H. Hudso Chicago 1942, p. 157.

57. *Ibid.,* p. 101. 58. *Ibid.,* p. 108 f. 59. *Ibid.,* p. 106.

60. *Corpus Reformatorum,* XLIV, 83, 316 letter of Hotman to Calvin.

French people. Likewise, the Calvinist writers said that their fight was directed against despotism for France was a "mixed" monarchy. «La monarchie française est composée d'aristocratie et du populaire état.»[61] There was no notable change in their attitude until 1572 when Catherine de Medicis organized the murder of thousands of unsuspecting Protestants, dealing a terrible blow to their cause.

The Saint Bartholomew night destroyed, as Duplessis-Mornay said, the mutual faith of prince and subjects, and thereby uprooted the foundations of the state.[62] From that moment on the Protestants had to adjust to a complete change of conditions. No longer was there any co-existence possible between them and their opponents whose direction suddenly, and after long double-dealings, was taken into the crafty hands of Catherine and Charles IX. No wonder then that a thorough reappraisal of their entire political philosophy had to be undertaken by the Calvinists. The breach in their political conceptions, especially those concerning the relationship between individual and prince, is traceable to the year 1572.[63] They now adopted a republican and patriotic attitude, while the Catholic authors began to confound the rights of the prince with those of God.[64]

The main literary weapon was the pamphlet which showed a marked change in style and argumentation. Indignation and terror experienced during the murderous nights vibrated through the pages of those small books in which there is less a display of erudition and much more of passionate oratory. The pamphlet became an aggressive type of book, often a biting satire that concerned itself little with the exactitude of facts. It dared to be disrespectful to Church and Crown, sometimes outright calumnious, even crude, but oftener elegant and always on the offensive. Most of the more extreme Huguenot pamphlets appeared during 1574, and thereafter the surviving authors had to go into hiding and could not publish during the first month after the onslaught. It seemed necessary from then on to free France from a monarchy that proved to be irreducibly hostile to Calvinism, and to organize a state on entirely new foundations. The pamphlet writers came to publish more and more liberal, democratic, even republican thoughts.

It has been much discussed how such a reversal of the former course occurred.

---

61. *Discours par Dialogue sur L'Edit de la révocation de la paix*, 1568; cf. P. F. Mealy: *Les Publicistes la Réforme*, p. 116.

62. Laski: Introduction to Junius Brutus, *A Defense of Liberty*. London 1924, pp. 22 ff.

63. *Ibid.*, for the Huguenot pamphlets between 1562–74.

64. Hauser, *op. cit.*, p. 95.

Was it a complete withdrawal from Calvin's original stand, or rather an adjustment to conditions which Calvin did not know when he died eight years before? "De Bèze, Hotman, Duplessis-Mornay, and their followers were no orthodox Calvinists."[65] Their hostility to tyrants stemmed from the Middle Ages but not from Calvin, argue some; others see no direct contradiction between the teacher and his disciples.[66]

There exist indeed many passages in which Calvin spoke strongly against princely abuse of power. "Let princes hear and fear (audeant principes et terreantur)," giving all further developments of Huguenot theories a starting point with his hint to popular representatives to act as controlling agencies of the monarch. "Calvin sets ajar the iron gate of the defense of existing absolute government," thus opening the road for "a phalanx of champions of peoples' rights."[67]

The point had been reached where religious questions could no longer be debated without becoming eminently political. The relationship between the Crown and the French citizens of Calvinist faith lost all legal foundation, for Queenmother and King had shown their intention to annihilate them by all means. The instinctive reaction was one of self defense. Mass murder could not be permissable within French laws, nor acceptable as the manifestations of God's will. In reality, here lay the turning point where Huguenot theory left Calvin's course and ventured into unknown waters. The methods, however, did not change immediately. They consisted of an arbitrary exegesis of Bible passages and historical precedents collected at random, and more polemics than history were used to prove one's point. It became necessary to set a new course for the French Protestants. The prince could not remain free and his actions legal if he threatened to exterminate all those citizens who displeased him. Looking for means to tie his hands, it was natural that the doctrine of popular sovereignty, which had already been discussed during the Middle Ages, was rediscovered and further developed by the Huguenots.[68] The people should have a right to influence the form of their state and the conduct of public business, and, since popular representation did not exist in an efficient form, the theory of resistance developed and tyrannicide was finally justified.

65. Chenevière, *op. cit.*, pp. 253 ff.

66. McNeill: The Democratic Element in Calvin's Thought. *Church History*, XVIII (1949), pp. 153 ff.

67. *McNeill, ibid.*, For a discussion of Chenevière's point of view see McNeill, *op. cit.*, and also W. H. Hudson: Democracy, Freedom and Religious Faith. *Church History*, XV (Sept. 1946), p. 177.

68. For the history of the contract idea in the Middle Ages, see Gierke, *op. cit.*, and Treumann: *Die Monarchomachen.* Leipzig 1895, p. 16, p. 68.

Barclay called the political authors of the later sixteenth century monarchomachi, although most of them did not oppose monarchy as such, but desired a limitation of royal power through popular influence. This limitation found its most effectual expression in the contract idea developed from the principle of a mutual obligation between subjects and prince. All the monarchomachi accepted this principle. The difference between them lies merely in the proportions accorded to each partner of the contract, and in its justification. All the reformers had expressly stated that God must be obeyed rather than men, but Calvin, no more than Luther, considered active resistance. The monarchomachi therefore had to bridge this gap, and did so by means of the contract theory.

The first important utterance came from no less a person than Theodore de Bèze who had moved into Calvin's place as his successor. He had taken an active part in many political conferences as Calvin's representative. His attitude, however, no doubt often was more radical than that of his master.[69]

De Bèze's book, "The Rights of Magistrates over Their Subjects," appeared in 1574, and dealt with the most burning problems of the day. If Calvin was the first to have set ajar the doors leading to demands for greater freedom, de Bèze was the first one to pass through and push them wide open.

He placed the typical Calvinist statement at the head of his book, that God's will is above all else, and since God had made the people, they were older than their magistrates, this greater age deferring upon them a greater dignity. Kings have been created by the people and not vice-versa.[70] From that position de Bèze concluded that there existed in the beginning a contract between nation and king which was the true source of royal power.[71] According to God's will, the king was originally elected. Pointing to David, de Bèze attempted to base the doctrine of popular sovereignity on Biblical grounds because the Reformed party needed to justify its resistance against the king. It was not an easy task since Calvin had not long ago preached that all authority was founded on divine rights.[72] The position of the king lost much of its awe-inspiring dignity when de Bèze declared that the monarch ought to be obeyed only as long as he did not command irreligious or iniquitous acts, the former being forbidden by the first table of the law of God, the latter being those contrary "to what each owes his neighbor according to his private or public vocation." Should a prince issue orders contrary to these principles he may be resisted. This resistance, however, should not be every man's business but that of the organized bodies

69. Laski, *op. cit.*, p. 17.
70. Theodore de Bèze: *Du droit des souverains sur leurs sujets*, 1574.
71. Ibid., *De jure magistratum*, ed. 1580 qu VI, p. 254, 231, 255.
72. Lagarde, *op. cit.*, p. 258.

of citizens whose lawfully installed representatives ought to carry out the resistance to the unlawful prince.

The conscience of the individual citizen ultimately became the supreme judge of all civic duties, and he might decide according to his scruples whether a certain princely order was acceptable or not. Should the princes exercise pressure in order to be obeyed, they act like tyrants, and when other means fail to have them change their mind, the *ultima ratio*, tyrannicide, may be justified.

"I do not approve of the opinion of those who, without any distinction or exception, condemn all tyrannicide to which Greece formerly ordered so many honorable rewards."[73] These words show how far the younger generation of Huguenot leaders moved in a considerably more radical direction. De Bèze's bold statements were surpassed by the *Réveil-Matin des Français*,[74] published under a pen name; a wise precaution since the author uttered some extremely violent words against the ruling Valois family. France could be cured of her evils only if the detested Valois' disappeared from public life; a *tabula rasa* should first be made, and then a king ought to be chosen according to Huguenot ideas, "Il faut que ceste grande et florissante maison de Valois prenne fin et que ce brave et puissant Royaume soit transporté à quel qu'autre Prince ou reparti entre plusieurs"[75], whose rule would, however, be quite different from that of his predecessors. Such a king ought to keep in mind that divine grace placed him on the throne, bringing with it the highest moral obligations. The true yardstick for the morals of a king was the Ten Commandments to which every man is subject; for that king was no longer an absolute monarch and above the law, but rather the guide of his people, similar to a captain whose ship was owned by the crew, the French Nation. The *Réveil-Matin* repeated the slogan that the magistrates were made for the people, going a step further in declaring that the king should not claim to be the first next to God. Having thus belittled royal prerogatives, the author came to the logical conclusion that a king may be slain: "Je dis d'avantage avec l'ancien peuple romain que d'entre tous les actes généreux le plus illustre et magnanime est d'occire un tyrant."[76] The *Réveil-Matin* went further in the direction of anti-monarchism than most other writers; he did not shrink from calling the Guise to murder the Valois, a change that would have profited the Huguenots but little. Nevertheless it is instructive to watch their drifting away from the previous positions in regard to royalty. As long

73. De *Bèze, op. cit.*, ed. 1576, p. 354.

74. Eusèbe Philadelphe Cosmopolite (pseudonym); *Le Réveil-Matin des Français et de leurs voisins*, etc. 1574. 75. *Ibid.*, p. 129.

76. *Ibid.*, p. 75, for authorship see G. Lanson: *Histoire de la littérature française*, 1912, p. 315, who attributes this pamphlet to Th. de Bèze or F. Hotman.

as the Huguenots had no chance of seeing their desire prevail, it was very important to place their opposition squarely on unattackable legal foundations. The alliance of Rome and Louvre remaining unshakable, the French Reformed Church and Party could not breathe freely, Rome would forever be the natural enemy; "but," wondered the Huguenots, "must the king of France take such an irreconcilably opposed stand against a large number of his subjects?" Was the king's siding with Rome only a matter of an individual choice, or was this position inherent in royal power? If it was merely a personal preference rather than political necessity, then the monarch ought to be deposed, and another less prejudiced one, or a different family of blue blood, should be called to the highest office.

The *Réveil-Matin* ended with the above demand. Similar reasoning was carried further by other authors. But what if the hostility displayed against the Calvinists was more than merely an individual preference for Roman and not Genevan bells? If French Monarchy and Roman Church proved to be inextricably entangled, then a complete reappraisal of the traditional form of leadership was needed. This important task was undertaken by François Hotman in his pamphlet *Le Franco-Gallia.*[77]

François Hotman, an eminent jurist, like many other disciples of Calvin, had sacrificed family relations, means, and career to his faith. His reputation as a writer and lawyer of the Huguenot party had been firmly established, and he had already known tribulation and persecution when the massacre of 1572 surprised him and his family. He escaped only by a miracle, losing his house in Bourges, and not without seeing his wife molested by the infuriated mob. As soon as he reached safety, he wrote his famous booklet.

Belonging to the inner circle of Protestant intellectuals, Hotman enjoyed a close relationship to Calvin, calling him "amantissime domine, mi pater".[78] The more remarkable is his deviation from the master's teachings in political matters toward a more democratic point of view. The Genevan authorities must have been shocked by the *Franco-Gallia,* as well as by the contemporary book by de Bèze, for they refused the imprimatur for either work, and de Bèze's interference was needed to obtain a change of heart from the censor.[79]

Hotman's opposition to the reigning Valois family was a matter of course but he went further than the author of the *Réveil-Matin,* not believing that a

77. François Hotman: *Le Franco-Gallia,* ed. Geneva 1573, R. Malesworth published an English translation in London in 1738.

78. Calvin: *Opera,* XII, p. 717; XIII, p. 22, 37, 60, 265; XIV, p. 344, 357, 358, 413–14.

79. See Reynolds: *Proponents of limited monarchy.* New York 1931, p. 89.

mere change of the person on the throne would cure France's evils. It seemed necessary to reorganize the entire governmental system. He did not call for a republic. However, he tried, as did most monarchomachi, to limit monarchy by increased influence of the aristocracy, the middle classes receiving only scant attention in his system.

In spite of the German origin of Hotman's family,[80] or perhaps out of the zeal of the neophyte, he replaced the cosmopolitan accents of humanism with a new nascent nationalism. His letters are considered to be a foremost source of the beginnings of nationalism.[81] The French deserve much praise for their opposition to tyranny, declared Hotman,[82] who tried to give his political philosophy an historic foundation, using Seyssel's Grand Monarchy de France for a source. Although he himself was a native of Paris, his German ancestry might well be the cause of histendency to shift the most glorious part of French historical heritage to the East instead of to the South.

The political philosophies of Calvin and Hotman had no common ground. Calvin thought of worldly authorities only as a branch of the universal church. His Genevan policies of worldly and ecclesiastical power were, in reality, not far from the two-swords theory. Calvin tried to organize the kingdom of heaven right here on earth, and attempted to make community life as holy as his restive contemporaries permitted. To him the magistrate was the vicar of God whose power rested on the Bible as his code of law.

Hotman did not follow his beloved father Calvin on these narrow paths; he never believed it possible to pass the straight gate with an entire nation. The Scriptures were for him no ageless guidebook of civil behavior. Both men were lawyers, yet Hotman studied history not theology to supplement his theory. His tendency was to turn to human traditions rather than to divine prescriptions, to man's fate, in place of the sacred *pneuma;* Hotman belonged to a different age. The entire weight of Hotman's reasoning rested on man, and on the people who had become too intelligent to accept the deceptions of a king any longer, and who would not play the role of a willing slave, shamefully subjected to royal whims. The sovereignty resided with the nation and was absolute; the people had the right to examine the magistrates who governed them. An unable monarch could be deposed and replaced by another one whose position would, however, lack most of the prerogatives his predecessors had, for all princely power was only a gift of the people and could be taken back if

80. Letter to Bullinger, April 12, 1558 (Bibl. Nat. Paris, Fonds Latin 8586, cf. Reynolds), p. 43, see E. Blocaille: *Etude sur F. Hotman*, Dijon 1902.

81. Murray, *op. cit.*, p. 192–93.

82. Hotman, *op. cit.*, p. 288.

necessary. The nation being sovereign and free, the monarch, consequently, could only occupy a relatively modest position and yield little real influence. He would not be allowed to make important decisions on his own, for all steps of consequence ought to be taken by the nation without any princely tutor. Hotman wanted to lift the people from the position of a ward to that of a full-grown adult. Putting all political initiative and responsibility into the hands of the citizens, Hotman had to demote the king from his ancient position of might to that of a mere figurehead.

These radical thoughts may well have surprised many of Hotman's contemporaries, as was proved by the violent controversy that arose soon after the publication of his *Franco-Gallia*.[83] The author seemed to have foreseen such a strong reaction for he attempted to rest his proposals on precedents taken from French history; Hotman was one of the first theorists of state who tried to derive a democratic ideal from national history. Freedom, he claimed, was the original condition of the ancient forefathers of the French. Was not the very name of the nation, "Français," a strong reminder of better days? For the word "French" comes from "Frank", which meant simply "Free Man" in the speech of the ancient Gauls. These Frankish ancestors kept their privileges jealously, and did not tolerate a tyrant on the throne; they elected the king, thus keeping tight control on their monarch. Customs that proved to be efficient in the past could very well be revived again and produce their useful results anew. Hotman therefore proposed that all free Frenchmen should form an assembly, a *consilium publicum*, whose device should be *salus populi suprema lex*. These wise words ought to be present in the mind of the ruler and not *quia tale est nostrum placitum* of the French kings, which Hotman charged had been maliciously changed into *car tel est nostre bon plaisir*.

The *consilium publicum*, as Hotman imagined it, should take care of almost all important tasks, such as declarations of war and conclusions of peace treaties; the proclamation of new laws; the conferring of honors; and the appointment to higher public functions. Even the budget of the royal court should be supervised by the delegates for every detail of royal households may have a repercussion on the life of the entire nation. In strong contradiction to the prevailing custom that confounded private and national property, Hotman did not want the kings to become owners of any parcels of estates that were not their hereditary fiefs.

In brief, in 1573 Hotman devised a theory that, for the first time in France,

83. Marthorel: *Ad Franco-Galliam Responsio*, 1575. – Zampini: *Monitariale adversus ... anti francogalliam*, 1575. – Turrellus: *Contra Othomani Francogalliam libellus*, 1576. – Dorléans: *Advertissement aux Catholiques Anglais*, 1586.

contained elements pointing toward a parliamentary monarchy.[84] The quest for power of ruling persons will forever induce them to break their given word; therefore Hotman built a special safeguard into his democratic utopia–the right of the *consilium publicum* to depose a king by a simple vote. Such extreme views must have shocked many a contemporary of Hotman. He tried at length to render his proposals more palatable by stating that actually they were not new at all, but represented the true Gallic tradition as practiced by the ancient Franks. This ancestral manner of running public business had been lost in the course of history, to the detriment of France, because of the growing infiltration of alien laws, especially the *corpus juris civilis* which the legists introduced.

Hotman was blamed by some of his countrymen for this pro-German tendency. One of his opponents wrote of him, "qui nos etiam Germanos faceret si posset".[85] He responded that he would be very happy to see France liberated by an alliance with the German Empire. The ironical remarks of his adversaries who wished him the miserable end of a refugee in a Swiss tavern, where he was supposed to have learned his strange ideas, only incited him to use his outstanding erudition to a further definition of his doctrine. Examining the seal of the king, he discovered that it represented the monarch unarmed, and seated upon the throne, *togatus et coronatus;* a fact that Hotman explained as symbolic for the position of the French king as a *princeps inter pares,* who presided over a council rather than commanded serfs.

Preceding Taine by almost three hundred years, François Hotman wrote that the laws ought to be a joint product of both race and soil; he deplored the nefarious effects of Roman influence that had estranged the popular element and the Crown. This trend was imputable to the Capetians who had given undue importance to the person of the king and thus deprived the common man of all participation in state affaires. The Capetians had done away with the *consilium publicum* in favor of a royal privy council of restrictedly jurisdictional competence.

The boldness of Hotman's doctrine has impressed many critics.[86] Some have compared his *Franco-Gallia* with Rousseau's *Contrat social,* and attributed as much importance to his work for the sixteenth century as Jean Jacques' teachings had for the late eighteenth. Ranke did not share this judgment in his *History of France,* and saw nothing else in Hotman's work than the expression of shortlived unrest.[87]

More recent authors disagree with Ranke's views, highly esteeming Hotman's

84. Gierke, *op. cit.,* p. 156. 85. Marthorel, *op. cit.*
86. Darmstetter & Hatzfeld, *op. cit.,* p. 27, 1893.
87. Ranke: *Französische Geschichte* 1, 1856–1861, p. 380.

Franco-Gallia as the "classic exposition" of early French institutions, remaining unsurpassed until Augustin Thierry began his scientific study.[88] For Hotman's fellow-Huguenots the *Franco-Gallia* represented a "formidable weapon," a "trumpet call to action,"[89] which did not remain unheeded and had the effect of "dynamite in the closing decades of the sixteenth century."[90] Hotman's contemporaries read his work avidly, his influence reached into the eighteenth century and, as Michelet believed, may be traced in Fénelon and Rousseau.[91]

If it is true that the many pamphlets with their urgent demand for political reform were a consequence of the religious struggle in France, it should not be overlooked that Hotman was not the only one to claim such radical changes, and the comparison with Rousseau's idea imposes itself even more if one reads another brochure, the *Vindiciae contra Tyrannos*.[92] This treatise, in four chapters, dealt with one of the most heatedly debated questions of the sixteenth century: the citizen's duty to a godless monarch. Should orders be executed that contradicted the Ten Commandments of God? Luther and Calvin had already given their opinion to this critical point in recommending submission to the ruler, even if he used his power sinfully; but the Reformation went a long way in a short time, and the younger scribes of the Huguenot party paid little attention to the words of their founding fathers. Title and pen name of this pamphlet were not chosen without a profound meaning in mind; Brutus, the eternal hero of freedom-loving men, will make his appearance whenever a tyrant oppresses his people. The author of the pamphlet did not spare words; he gave readers the advice not to obey any order that contradicted God's commandments. He argued, with a certain sophistication, that such an order presented a breach of contract, thus voiding the agreement between monarch and subject. This contract had been concluded between nation and king and was based upon the common respect of God's will. The king was only a vassal to God, and was obligated to remain true to him; the other party in this agreement, the nation, had a duty to resist a king who would destroy the church of God by his sinful ways. Since both king and people are collaterally responsible for this contract between God, king, and nation, and bound by a common oath to remain faithful to their third partner, God, the people have the duty to watch that nothing be done that could ruin this covenant. The

88. Thierry criticized Hotman's lack of historical exactitude but praised the spirit of the work. (*Considérations sur l'histoire de France*, 1840.)

89. Murray, *op. cit.*, pp. 194 ff. 90. Hudson, *op. cit.*, p. 198.

91. Murray, *op. cit.*, p. 201.

92. Brutus (Stephanus Junius): *Vindiciae contra Tyrannos*, 1578. The author of the pamphlet was probably Philippe du Plessis-Mornay, see ed. Laski, London 1924.

relationship between subject and ruler was now placed on strictly juridical bases, and did logically call for litigation in the case of dispute, therewith dissolving the traditional bondage of the subject within the feudal system and substituting a far more rational relationship. This bold step led to another problem. What should be done if the king chose not to submit to arbitration? Who would then be charged with the execution of a verdict? The author of *Vindiciae contra Tyrannos* shied away from revolution. The masses being too slow and incapable of any effective action, it would be the task of the elected leaders, the magistrates and the assemblies, to interfere with a bad ruler without the use of violence if possible, however arms must be used if he pays no attention to their warnings.[93]

This responsibility was placed on the shoulders of the elected representatives of the nation but the individual citizen, in extremes, should have the right to take the defense of freedom into his own hands, especially against tyrants who have intruded "themselves without a contract and agreement between them and the people."[94]

Junius Brutus knew Hotman–history is not entirely absent from his reasoning. However, it takes a modest place. Occasionally he stepped into Hotman's footprints, whose greater erudition permitted the quotation of many foreign customs, serving as historic proof of the peoples' superiority over their king. Thus, the Aragonese coronation formula was a favorite citation with the monarchomachi: "We who are as much worth as you, and have more than you, choose you king, etc."[95] The Bible, and especially the Old Testament, served abundantly to prove the major topic of this pamphlet, that is, the contract theory. This doctrine was intended to show that "kings are made by the people,"[96] and an agreement, a "*mutua obligatio*," kept both contracting parties tied to each other, the people, however, enjoying advantages over the prince.

Junius Brutus expanded that idea into a verbal contract between three partners, God, people, and prince. This contract, a "freely consented agreement," stipulated the delegation of power to the prince who, in turn, would take the burden of competent government. It might be annulled if one of the contracting partners failed to fulfill his obligations, whereby the heavier duties had to be carried by the prince.[95]

Long before the Huguenot pamphlet writers expressed these thoughts, and at a time when the religious struggle had not yet attained nationwide proportions, young Etienne de La Boëtie had, in 1548, written an essay against

93. Laski, *op. cit.*, pp. 212 ff.
94. *Ibid.*
95. *Ibid.*, p. 134; also Hotman, *op. cit.*, p. 85 (It was important to demonstrate the venerability of democratic institutions).
96. *Ibid.*, p. 118.

tyranny, *Discours de la servitude volontaire ou Contr'un.* The manuscript was entrusted to his friend, Montaigne, who kept it from being printed. Although the student author was no Protestant, the Huguenots, in their eagerness to secure ammunition for their propaganda campaign, were able to obtain a copy which, in 1578, was incorporated into a collection of writings known as *Mémoires de l'Estat de France sous Charles IX.*[97]

The choice of La Boëtie's work was symptomatic for the state of mind of the Huguenots since it contained an almost lyrical praise of freedom: "La liberté qui est toutes fois si grande et plaisante, qu'elle perdue tous les maux viennent à la file."[98] The author, in youthful ardor, then turned against his fellow countrymen who had only themselves to blame if tyranny spread on their soil. La Boëtie denied categorically that a citizen owed allegiance to a prince who scorned his civil rights; moreover, he gave pertinent advice with respect to how the burgher's wellfounded claims could prevail without bloodshed: "Il suffit de refuser le service pour le tyran, ainsi on en sera bientôt delivré sans révolution et force."

This recommendation to sabotage royal power lacked somewhat in realism and did not provide a solution to France's complex problems, but others recommended similar measures against the authorities, therewith coming close to a denial of all law and order. This was shown in a brochure of 1575, *France-Turquie,* which likewise called for resistance against a hostile government, and suggested to the rebellious citizen a dangerous weapon in the taxstrike; until the Estates General were called not one cent should be paid; "... qu'il ne soit fourny aucun denier de tailles, subsides etc."[99]

That was not new and had been tested in 1413 when the Parisians refused to pay their assessments under the direction of Caboche.

The second half of the sixteenth century was characterized by the feverish writing of numerous political or religious reformers, the Protestants fighting for popular sovereignty while the Catholics were still on monarchic and authoritarian grounds. But almost all agreed in the execration of one name-Nicolo Machiavelli. All the troubles of France were blamed on his influence. Although such attacks seemed merely an academic exercise, they had in reality a deeper meaning, the presence of the Medicis and their friends, who were resented by most Frenchmen. Calvin himself had spoken bitterly of these foreigners. Charles IX was believed to have been introduced into Machiavelli's

97. Treumann, *op. cit.,* pp. 16 ff.; also Lagarde, *op. cit.,* p. 258.

98. See Armaingault: *Montaigne pamphletaire.* Bordeaux 1909; also E. de La Boëtie: *Antidictator,* English translation by Harry Kutz. New York 1942.

99. Anonymous: *France-Turquie,* 1575.

writings by Corbinelli.[100] Attacking his ideas meant an indirect outburst against Catherine de Medici and her royal sons. In their opposition to the great Florentine the Huguenots found unexpected company in many Catholic authors, even in the Spaniards themselves, such as Quevedo and Ribadeneyra who called him "*hombre impio y sin dios.*"

As the increased bitterness of the pamphlets indicated, the attempt to crush the Calvinist party failed. France "atoned for the Saint Bartholomew massacre by twenty-six years of disaster, carnage and horror," said Sully.[101] New conflicts were the immediate consequence, and while the armies launched the fifth civil war, and pastors and scholars composed their manifestos, France went to ruin. No wonder that troubled citizens joined in an effort to halt the devastating civil strife, so improper to solve any religious question. These men became known as the Politiques, since they wanted a separation of political matters from those of faith, giving politics the first place in public affairs.

Reason and not religious fanaticism ought to govern the destiny of France pleaded such respected and moderate men as Michael de l'Hôpital who had tried during the long years of his career to reconcile the feuding camps.[102] He repeated earlier statements of Pasquier and Castellion demanding tolerance since the "minds and conscience of men cannot be broken by fire and sword but ought to be governed by reason that dominates man."

De l'Hôpital was a Catholic but, like many Politiques, either a liberal or even close to the Protestants. His wife was an admirer of Calvin. She had her children educated in Geneva, with Hotman as a tutor.

De la Noue held high military offices in the Protestant armed forces, and his knowledge of Swiss moderation induced him to point to Switzerland as a model state where Catholics and Protestants lived peacefully side by side. Why should the French not follow this "example."[103] Although this third group was suspected by the two extreme wings, it was not composed only of cynics and ambitious intriguers. It counted in reality many of the best talents in the world of letters who were much more moderate in their writings, showing a greater reluctance to change everything from top to bottom. The leaders of the Huguenot party, Henry of Navarre, Condé, and Alençon, likewise adopted the pragmatic view of religious questions so typical of the Politiques. Apparently they were not in favor of the revolutionary tendencies that spread among the middle-class members of their party.

It was in direct connection with the group of the Politiques that Jean Bodin

100. *Ibid.* 101. Johnson, *op. cit.*, p. 416.
102. Michel de l'Hôpital: *But de la paix et de la guerre,* Œuvres, 1824.
103. François de la Noue: *Discours politiques et militaires,* 1587.

wrote his large work of political philosophy. His religious development is less clear than that of the other political authors of his day but he was, at least for a time, associated with Calvinism, and resided in Geneva for one year. It has been suggested that the execution of Servetus led him to leave the city.[104] He recanted later and probably only because of pressure brought against him which his old age could not bear.[105] He was regarded with suspicion and barely survived August 24, 1572, yet he did not allow his personal misfortunes to influence his writings as did most other Protestants. In earlier years he had published an essay of historical philosophy, preceding Hotman in this field, but he remained closer to the traditional conceptions with his belief that divine providence was the moving force in history, which intervened effectively in human affairs. Bodin was a monarchist and saw no other limitation to princely power than that within the religious feelings of the rulers, and he associated closely with the king's brother, François d'Alençon. He desired an enlightened despotism rather than an assembly-ruled constitutional monarchy. Bodin was one of the most widely educated men of his time, having the Hebrew, classical, and modern literatures at his command. However, he preferred to publish in the vernacular in order to be better understood by all native Frenchmen.

Bodin had studied Calvin and followed his reasoning when he made the law of God the basis of his commonwealth.[106] He made use of the Old Testament even more since he also condemned rebellion, but he did not refer to St. Paul. In complete opposition to the monarchomachi, Bodin desired a strong authority, basing his concept of princely rule on that of the *pater familias* as the Roman law knew it.[107] The prince's paternal authority rested on God's command. Since Bodin wanted religion to be the foundation of the state he consequently refused the individual citizen every right to restistance, leaving him only flight or the acceptance of death should he be ordered to act contrary to the law of God. Bodin's Republic was considered to be "the panegyric of governmental absolutism."[108] He had indeed led the unruly sixteenth century into the submissive baroque age, nevertheless he appealed to the prince to respect voluntarily his subjects for only good, godfearing people were useful citizens who obey as "franc sujets," and not under pressure as in a Byzantine system. Machiavelli's

---

104. Tooley: *Six Books of the Commonwealth by Jean Bodin.* New York 1955.
105. Mesnard: *La Pensée religieuse de Bodin.* Revue du 16. siècle, vol. XVI, 1929, p. 77.
106. Bodin: *Les six Livres de la Republique,* 1576.
107. Chauviré: *Jean Bodin.* Paris 1914, p. 133.
108. Armstrong: *The Political Theory of the Huguenots.* Engl. history rev. 4, 1889.

cynicism was repulsive to Bodin, who saw in the "Prince" the direct opposite to his own ideal monarch. The good state should be based on absolute but not arbitrary power.

Bodin's capabilities went beyond the creation of a utopian state. He was able to use his observations made at such excellent posts as he had occupied from 1571 to 1583 with the Duc d'Alençon. He showed great understanding of history in his pertinent remarks, resuming the essence of the thinking of the "Politiques." He demanded tolerance since he saw the danger of a downfall of France through interior disunity to the dangerous alliance between the German Empire and the Spanish "Théocratie universelle." Bodin judged the pursuit of such aims as the "monarchie universelle" outdated, a survival of an archaic system. France had a mission to fulfill as the defender of Europe's freedom against this ambitious enterprise. Bodin called all his countrymen to unite in the name of France, regardless of their religious allegiance.

Bodin was a French patriot, gifted with a keen eye for the true problems which his country had to face. Common sense was the simple recommendation of the Politiques; the same common sense upon which Montaigne had built his philosophy of the "honnête homme" who should have the right to speak his mind in public affairs. A wise prince would permit the expression of opposed thoughts and thereby gain the respect and obedience of his people. But wise princes were conspicuously absent from the French scene. This scarcity explained the sudden interest in the prince and his office. Had Charles IX been an honnête homme he would have spared his subjects the hideous spectacle of the Saint Bartholomew massacre, and himself a tragic end, tortured by remorse because of what he had caused to happen. His brother, Henry, hurried back from Poland where his ambitious mother had found a precarious throne for him. But Catherine had died, and Henry tried to steer a vacillating course through stormy weather. His leniency toward the Huguenots gave them a favorable peace in 1576, but this "peace of Monsieur" was badly received by the more radical faction of the French Catholics who began to fear that their king would not remain the steadfast defender of the Church they wanted him to be. They organized again under the guidance of the Guise and showed great suspicion of the sovereign. Here began a total reversal of the position held up to then by the two parties. The Catholics abandoned the defense of absolute monarchy, borrowing the arguments of Hotman, Duplessis-Mornay, and other Protestants, and embarked suddenly on a violent campaign against the Valois in particular and absolute monarchy in general,[109] their aim being simply the

109. For the development on the Catholic side see Labitte: *De la démocratie chez les prédicateurs de la Ligue.* Paris 1841.

removal from the thrones of an untrustworthy king. Since many of the influential Catholic nobles belonged to the Politiques and disliked the Guise, the League began to look for support from the popular masses. The main topic of the pamphlet war became the succession to the throne since the effeminate Henry left no heirs.

A Protestant–worse than that, a relapsed heretic–Henry of Navarre was next in line. To prevent his ascending to the throne became the foremost preoccupation of the League and its Spanish allies. The Protestants took an opposite stand, writing busily to prove the validity of the Salic law that excluded women from reigning over France. Here at least the Protestants did not have to change their line of reasoning. Calvin, de Bèze, Hotman, and Duplessis-Mornay had long ago attacked the rule of women.[110]

Two arguments from Protestant pamphlets were now taken up by Catholic pamphlet writers and vigorously developed. Both, of course, corresponded to the political needs of the League: first, the argument that the French throne was not hereditary but elective, for only an election could keep a Protestant from mounting the throne; secondly, the contract idea which gave the people the possibility of removing a heretical king.[111] Both sides occasionally advanced arguments that resembled each other surprisingly. However, the Catholics struck a much more violent tone than most of the Protestants had dared. Boucher attacked Henry III with an abundance of Baroque abuse that gave a good idea of the sermons that were heard in the latter years of the century, and which had a most inflamatory effect upon the populace who left the churches racing through the streets of Paris shouting, "God wipe out the Valois!"[112] These preachers and writers thundered their picturesque curses, calling their king "Henricus periurus, assassinus, parricida, homicida, haereticorum fautor, schismaticus, simoniacus, magicae impietatae ac superstitionem deditus, impius, anathema".[113] Tolerance was, of course, considered devilish, "libertatem conscientiis diabolicum dogma est".

The essence of the Catholic publicity could be resumed in the attempt to restore the medieval claim of the superiority of the church over the state,[114]

110. Calvin: *Lettres Françaises,* op. cit., letter of Dec. 1560 to the ministres in Paris. – de Bèze: *Confessions de la Foi chrétienne,* 1562, p. 214. – *Réveil-Matin des français,* 1574, p. 109. – *Les Ecoles Buisonnières,* cf. Labitte, *op. cit.,* p. 13.

111. Lestoile: *Journal de Henri III,* p. 264.

112. *Ibid.*

113. Boucher, *op. cit.* Also: Baudrillart: *Jean Bodin et son temps.* Paris 1853, p. 99. – Schlosser: *Die Lehre vom Widerstandsrecht der Untertanen etc. bei den Katholiken des 16. Jhdts.* Bonn 1914. – Treumann, *op. cit.,* p. 57.

114. Boucher, *op. cit.,* I. c. 4. c. 5–8. – Rossaeus, *op. cit.,* c. VIII.

and definition of tyranny through heresy, "rex haereticus, eo ipse tyrannus".[11] This definition followed consequently the permission to kill the tyrant.[116]

The political morals sank under these circumstances, and with the help of passionate agitators, to a new low. Henry's vacillating policy of trying to play one party against the other and thus gaining the upper hand failed miserably. He barely survived the killing of the two Guise brothers when a fanatical monk, of the kind that brought much trouble to Europe, killed him. A song celebrated the assassin, just as Poltrot:

> Jacques Clément bienheureux
> Guidé par le Saint Esprit
> a mérité l'assurançe
> l'eu haut en ciel où il vit.[117]

The French throne was vacant, and there was no male heir of the Valois dynasty. This was the hour of Henry of Navarre who understood the importance of public opinion. He called Hotman for help, asking him to prepare a book in favor of his succession.[118] The work of Hotman was published in 1585.[119] The author had been coached by Duplessis-Mornay on what stand to take. He should defend Henry's claim on custom and feudal traditions rather than on "justa re."[120] Hotman now declared that six hundred years of tradition had the value of law, and that always the eldest son, or grandson, succeeded to the throne. Hotman apparently was aware how much he contradicted his own earlier writings for he tried to save face with sophistications, attempting to differentiate between handing and yielding the kingdom from father to son and with some platonic remarks about the obligation to rule for the controlled subjects, and not for the controller. However, he could not remove the impression of a complete about-face.

Hotman sacrificed the core of his theory once so laboriously demonstrated in the *Franco-Gallia*, that re-election of the king to succession was legalized by tradition. Now the League claimed that "le peuple fait les rois, il les peut defaire comme il les a créés."[121]

The same topic was developed by other authors who took Henry's cause to heart. The League and Spain tried to bring the Infanta of Spain to the throne,

---

115. Rossaeus, *ibid.*, pp. 143 ff. 116. Boucher, *op. cit.*, p. 350; Rossaeus, p. 218.
117. Le Roux de Lincy: *Recueil de Chansons historiques*, vol. II. Paris 1842.
118. Archives du Musée Teyler, serie II, vol. XII, 2. partie. Harlem 1911. J. J. Bloch ed. *Correspondence inédite de Fr. Hotman*, p. 204.
119. Hotman: *De jure successionis*, 1585. 120. Reynolds, *op. cit.*, p. 89.
121. *Memoires de la Ligue*, 1585, p. 79; *ibid.*, p. 258.

or to have her marry the young Duke of Guise. In any case, the Salic law stood in the way and was declared an indispensable part of French political life by Guillaume Du Vair[122] who brilliantly defended Henry's case, while the arrogance of Phillippe's envoy disgusted many Frenchmen even among the Catholics, who dreaded the Hispanization of their country and preferred Henry to a foreign princess.

Great confusion ensued on the Infanta's side, whose trusted and probably sold-out partisan Leaguers deserted her cause in the very last moment.[123] These circumstances were favorable for Henry's councillors who had the good fortune to see the triumph of their champion. The way to the Louvre was cleared for Henry of Navarre who, after having accepted instruction in Catholicism, finally entered Paris, where he showed his great political talents by generously forgiving his enemies, thus winning many over to him. Others, the irreconcilable fanatics of the League, among them many preachers, Boucher for one, whose hatred against the king relapsed did not subside, were allowed to leave the city together with the Spanish garrison. Yet passions of such violence and duration would not be appeased at once. Many irreconcilable Catholics observed with anger the establishment of Huguenot churches in the vicinity of Paris, and resented active Protestant participation in public business. A song mocked their indignation: "Le ligueur Espagnol s'est fort scandalisé quand il a vu le roy s'être catholisé."[124]

The Politiques rejoiced. The new king had embraced the traditional faith anew, and gradually peace was restored. The kingdom reunited little by little, while Henry wrestled the remaining strongholds from his opponents. During this period many Frenchmen became impatient with the continued interference of Spain. A number of pamphlets explained that Spain had no real interest in the Catholic religion but used the dissension in France to weaken her enemy.[125]

Not all the Huguenots were satisfied either. Some sulked, but the majority acknowledged with gratitude the officially confirmed rights and religious freedom.

The only ones who refused to take a conciliatory attitude toward the king and his government were the more radical Catholics, and especially the Jesuits. Many preachers relentlessly attacked the monarch, and even the pope tried to halt these spiteful outbursts, and called one of the most active preachers to

122. G. du Vair: *Pour le maintien de la loi salique*, Œuvres ed. 1617.
123. Pierre de l'Estoile: *Journal Henri IV*, p. 125.
124. Le Roux de Lincy, *op. cit.*, vol. II.
125. Anonymous: *L'Antiespagnol*, ed. of 1608. – André Maillard: *La Fulminante*, ed. 1606. Anonymous: *Le Francophile.*

Rome; but Panigarolla, a shrewd Italian, refused to obey.[126] The French priests Rose and Boucher, who had played an important role in the negotiations of Surêsnes continued to preach from outside of a Paris that was forbidden to them.[127] English Jesuits gathered in St. Omer and Douai, whence they carried on their propaganda against Elizabeth and found help from the Spanish ecclesiastics in Flanders. Their influence had already proved detrimental to the Protestants when Balthasar Gerard murdered William of Nassau; a brochure glorified the assassin as a true martyr who died in the struggle against the enemies of the Church.[128] Soon the extremist propaganda became so dangerous that a special paragraph against subversive sermons had to be included in the Edict of Nantes. "Nous déffendons à tous precheurs, lecteurs ou autres qui parlant en public d'user aucunes paroles tendant à exciter le peuple à sédition ainsi leur avons enjoint et enjoignons de se contenir et comporter modestement. Enjoignons très espressément à nos procureurs généraux et leurs substituts d'informer office contre eux."[129]

These stipulations, unfortunately, had little effect. Therefore Henry, who was generally inclined to leniency, called the Parliament in 1599 and accused those who tried to undermine his government with the help of the preachers eager to repeal the Edict of Toleration. The king was keenly aware of the threat that lay in such constant whipping up of hatred; he did not forget how dangerous an armed fanatic could become: "C'est le chemin qu'on a pris pour faire des barricades et venir par degrés au parricide du feu roy. Les prédicateurs donnent des paroles en doctrine plus pour instruire que pour détruire la rébellion."[130] It was no wonder that under these circumstances the Protestants did their utmost to protect the person of a king who had finally given them a right to a free life. Henry's accession to the throne brought about a complete reversal of their respective positions by Huguenots and extreme Catholics. The Protestants could only lose by a change of government and gathered in defense around Henry; they did not dare weaken royal authority by demands of radical changes toward a democratic or even a republican government as they had done during the years of struggle. Therefore, they suddenly took a very conservative position while the Catholics began to publish apologies for regicide, taking much of their philosophical baggage from the Spanish Jesuit Juan de Mariana,[131] who

126. De l'Estoile: *Journal Henri IV*, p. 77.
127. Ibid., p. 186. Also: *Archives du Royaume, Papiers de Limoneos*, H 1413, B 78
128. Anonymous: *Les cruels et horribles tourments de Balth. Gérard.* Paris 1584.
129. Edict de Nantes, p. 17; Isanbert: *Archives lois Françaises*, vol. XV, p. 177.
130. Le Grain: *Dec. hist. ap. Journ. de Henri IV*, p. 303.
131. Juan de Mariana: *Del rey y de la institucion real*, 1599.

admitted in the sixth chapter of his book, the excusableness of regicide, citing as a praiseworthy example the assasination of Henry III. Mariana called the murderer, Jacques Clément, "*una gloria eterna de la Francia*". Eulogies of this kind were not unusual then, and the Protestants themselves had given a similar example in Poltrot, but Mariana's doctrine became particularly odious to the Huguenots because he rejected religious tolerance. He said that two confessions should not be permitted within one state; a nation that believed in different gods would be deprived of truth and reliability and would end fatally in civil war.

The weapons once forged by the Protestants now went into the hands of their opponents, and many arguments of Hotman, Languet, Duplessis-Mornay, and others were appropriated by the irreconcilable faction of the Catholics. Louis D'Orléans cynically justified this plundering of Huguenot philosophy by the League: "Qu'on mesure les Huguenots à l'aûne où ils mesurent autruy. Suivez leurs conseils. Ils faut les fouetter des verges qu'ils ont cueillies."[132] The Protestants in turn also changed doctrine and began to defend the status quo. In rapid succession brochures praising Henry IV and his divine right to rule France were published. This sudden change caused much indignation. Montaigne was one of the many scandalized witnesses who failed to comprehend such a pragmatic treatment of once fervently proclaimed doctrines.[133] "Voyez l'horrible impudence de quoy nous pelotons les raisons divines et combien réligeusement nous les avons rejetées et reprises selon que la fortune nous a changés de place en ces orages publics. Ceste proposition si solenelle: s'il est permis au sujet de se rebeller et armer contre son prince pour défendre sa religion, souvienne vous en quelles bouches *ceste* annee passée l'affirmative d'icelle estoit l'arc-boutant d'un party, la négative de tel autre party c'était l'arc-boutant et oyez à présent de quel côté vient la voix et instruction de l'une et de l'autre."[134]

The most important and probably the most brilliant of all pamphlets written in defence of Henry IV was the *Satyre Ménippée*,[135] a group work of several authors, mostly moderate Catholics, converted Protestants, and Huguenots. They favored the reign of Henry and attacked the cupidity of the clergy and the brutality of the military. The *Satyre Ménippée* formulated certain demands which the moderate faction of intelligent Frenchmen expected Henry to fulfill.

---

132. Louis D'Orléans: *Le Banquet et après-disnée du Comte d'Arête*, 1594, p. 252.
133. François Hotman: *De jure successionis*, 1590.
134. Michel de Montaigne: *Essais*, vol. III, 1826, p. 11.
135. *La Satyre Ménippée*, 1594, is a collective work by seven authors: Jean Passerat, Pierre Pithou, Nicolas Rapin, Florent Chrestien, Gilles Durant, Jacques Gillot et Pierre Leroy, who was responsible for the first sketch of the work.

Henry's right to the throne was defended; the Salic law should be respected. The pope should not interfere in French internal affairs, for no ecclesiastic had the right to judge worldly government. The king ought to keep French foreign and internal politics free of all Spanish influences regardless of religious allegiance, for Philip II, as the brochure accused, used religion only as a pretext for his quest of world domination.

The writers of the *Satyre* were middle-class men; they wanted order restored above all else. "Nous voulons roy de l'ordre." They were tired of wasting their time standing watch on the walls of their cities, where the philistine burghers so often caught bad colds. The king ought to assure peace, to punish marauders; tasks which only a powerful ruler could fulfill. In opposition to Hotman's ideal of an elected king the *Satyre* wanted a "roy naturel," i. e., of French royal blood. Henry's politics of reconciliation and leniency did not please the authors. They told him not to show too much clemency; it was still too early and only a king whose power was established could grant extensive pardons without danger. Henry ought to make all foreigners, Spaniards and Italians, leave France and with them the Guise, for, "Messieurs, nous sommes Français, et nous allons exposer notre vie et ce qui nous réste de bien pour assister notre roy, notre bon roy, notre vray roy."

Taking up the different political theories of the time, the *Satyre* briefly mentioned Hotman's projects of a republic such as that of the ancient Gauls; it said that others desired an oligarchy, Athenian style, or even a perpetual dictator, but the true French people in their wisdom demanded a king, a good, truly French king. The religious zeal of many contemporaries and their indignation over Henry's second change-over to Catholicism was commented on with irony. Apparently the *Satyre* did not take these complaints very seriously and hinted that they were hypocritical. Since every one changed his confession, why did the duke of Guise not change and join the Huguenots, asked the pamphlet. The continued threat from stubbornly hostile force explains why so many Protestant writers so quickly forgot their political ideals; it does not, however, excuse their change of mind. Instead of pushing forward toward democratic reforms, they installed themselves comfortably under Henry's protection and thus prepared the way for the absolutism of Louis XIV, who revoked the cherished Edict of Toleration and taught them the terrible lesson that Protestantism under an absolute Catholic monarch is a *contradictio in se.*

The discussion between the different parties continued after Henry's death but narrowed considerably in scope. Regicide became the favored topic of political doctrines; broader schemes disappeared rather swiftly. Rising absolutism had no use for democratic doctrine. The reason of state became the guiding

political theory; writers and poets were asked to produce panegyrics for the person of the monarch. Malherbe and Corneille created a new style which suited the needs of the centralized monarchy better than the more independent minds of the sixteenty-century authors.

None of the utopias the Huguenots had devised came into being, yet seen in retrospect they appear in a favorable light because of their role as forerunners of the age of enlightenment. The eighteenth century again felt the same weariness with absolute power that ran through the late Middle Ages into the Reformation which seems to accompany any decline in government and that Dante bemoaned: "In terra non é chi governi" (Paradiso, c. 28, V. 140).

The Huguenot writers did not avoid the pitfall that is often brought about by a strong longing for security, namely the exchange of a genuine desire for freedom in return for protection by the mighty. The ideal of freedom proved to be very enduring in the heart of the French, for it made its second bid in history when the philosophers of the *age de raison* cast it into a new mold.

There has been much debate about the influence of books on history. Some thinkers deny it entirely and deride any attempt to go beyond the so-called hard facts; although the seed sown in the century of the Reformation did not bring fruit immediately on the political field, it seems hard to understand the subsequent course of French history without taking the ground–breaking into account that took place in the later half of the sixteenth century. Our modern age has shown the extraordinary power residing in ideas and books and has sharpened our eyes for those forces that stir the human mind, which is the immediate cause of all historical events.

Zusammenfassung

Die ersten politischen Doktrinen Frankreichs wurden in der Reformation verfaßt. Calvin, ohne sich ausdrücklich festzulegen, gab einer demokratischen Verfassung den Vorzug vor der Monarchie. Er verlangte jedoch unbedingten Gehorsam von allen Untertanen gegen den legitimen Fürsten. Die Fürsten warnte Calvin vor Mißbrauch ihrer Macht und sah keine andere Beschränkung absoluter Herrschergewalt als in der Besinnung auf die Gebote der Religion. Dem Untertanen stand kein Recht zum Widerstande gegen fürstliche Willkür zu. Doch könnten unter gewissen Umständen die verantwortlichen Vertreter des Volkes (magistratus) Schritte gegen fürstliche Willkür unternehmen. Dem einzelnen blieb nur Unterwerfung oder Auswanderung, sollte der Fürst Taten verlangen, die sich mit dem christlichen Gewissen nicht vereinbaren ließen. Trotz Calvins Mäßigung lag ein revolutionäres Prinzip in seiner Auffassung, da er der Einzelseele das Recht gab, über fürstliche Befehle zu richten. Die französische Monarchie erkannte die demokratische Tendenz des Calvinismus schon frühzeitig.

Als sich die Krone jedoch immer mehr mit Rom verband, entstand bei den Huge-

notten die Frage, ob dieses Bündnis zufällig, d. h. die persönliche Entscheidung eine Königs sei, oder im Wesen der Monarchie liege. Die jüngere Generation protestantische Schriftsteller ging in der Beantwortung dieser Frage weit über Calvins gemäßigte Hal tung hinaus. Auch erhob sich die Frage nach der Berechtigung des Tyrannenmordes, de Calvin verwarf, Beza aber für berechtigt hielt. Die protestantische Doktrin verlangt Unterwerfung der Krone unter den Willen des Volkes, Absetzbarkeit des Königs, Ein fluß auf Steuern und königlichen Haushalt sowie auf die äußere Politik. Alle prote stantischen Schriftsteller waren sich in diesen Zielen einig, sie unterschieden sich nu durch ihre mehr oder weniger radikale Auffassung. Hotman pries die deutsche Wahl monarchie und behauptete, bei Germanen und Galliern hätte die Demokratie geherrscht die erst durch die Römer beseitigt worden wäre.

War die politische Theorie der jüngeren Generation bereits erheblich radikaler al Calvins Auffassung, so gingen die reformierten Gemeinden unter dem Druck der Ver folgung bald zu offener Auflehnung und Gewaltanwendung über. In ihren Liedern un den Predigten der Pastoren sind Spuren offener Verwerfung von Calvins Gebot de Gehorsams zu finden, der in den letzten Jahren seines Lebens versuchte, die radikale Ten denz vieler Gemeinden zu mildern, indem er örtliche Gewaltausbrüche scharf verurteilte

Die demokratischen Ideale der Protestanten wurden jedoch plötzlich aufgegeben, al Heinrich IV. den Thron bestieg und die Krone nicht länger der Feind der refor mierten Kirche war. An ihrem Umsturz war nichts mehr gelegen, und die gleiche Schriftsteller, die noch vor kurzem die Souveränität des Volkes verlangt hatten, wurde eifrige Verteidiger des erblichen Königtums und der *lex salica*. In jenem Augenblick ging die radikale Tendenz auf die Katholiken über, die sich ohne Scheu der politischen Argumente der Protestanten bemächtigten und den Tyrannenmord für erlaubt erklärten (rex haereticus eo ipse tyrannus). Dieser brüske Umschwung wurde von manchen Zeit genossen (Montaigne) mit Entrüstung beurteilt; auch mag in der Aufgabe seine ursprünglichen Ideale die Ursache für das spätere Unterliegen des französischen Prote stantismus gesucht werden.

Puritanism and Democracy in the New Model Army

by Leo F. Solt

The relation of political thought to religious thought in the Puritan Revolution turns on the question why the outcome in some groups resulted in the privilege and rule of the Saints, in others in the equality and sovereignty of the people The first of these two political ideas upheld the right of good and religious men to rule over the evil and irreligious. The demands of the Fifth Monarchy men and the Barebones Parliament are examples of this concept of unrepresentative government by good men. The second political idea maintained that the state should be based upon natural law as interpreted by the people's representatives chosen in Parliament. The demands of the Levellers, following in the tradition

of Sir Edward Coke, are instances of this concept of representative government by good laws. The problem of this essay is to ascertain which of these political streams was fed by the religious ideas present in the New Model Army during its formative years, 1645 to 1648.

In seeking an answer to this problem, special attention will be given to the press and pulpit polemics of the New Model's chaplains – the official emissaries for the spiritual, and sometimes political, edification of the troops. The most important of these chaplains were William Dell, John Saltmarsh, William Erbury, William Sedgwick, Thomas Collier, Richard Baxter, and Hugh Peters.[1] Except for Baxter and, to a lesser extent, Peters, who were exponents of Covenant theology, the rest of the chaplains belonged in matters of religious belief to that branch of Puritanism (as distinguished from Arminianism and Covenant theology) known as Antinomianism. Again, except for Baxter and Peters, most of the chaplains belonged in matters of church organization to that branch of Puritanism (as distinguished from Presbyterianism and Independency) which, because of its aversion to any outward form, might be called, for want of a better term, "Spiritual Anarchy."[2] Theologically speaking, the Antinomians held to the doctrine of "free justification by free grace alone" in which sin was overpowered by the Holy Spirit and the believer was mystically united with God. Ecclesiastically speaking, they maintained that the free grace made manifest in the hearts of all believers rendered outward forms of church government unnecessary, especially when the church or civil magistrate attempted to impose the compulsory uniformity of a national church, be it Anglican or Presbyterian.

From the lips and pens of these Antinomian chaplains, the soldiers of the New Model Army were confronted, oftentimes unintentionally, with a series of religious paradoxes which ambiguously suggest both of the aforementioned political concepts. In a Sunday sermon they could hear that salvation was completely dependent upon God's free grace alone and completely independent of good works and free will through the abrogation of the law of Moses. But something less than a completely deterministic theology was implicit in these remarks simply because the Antinomian chaplains also insisted that men must believe that the free grace of God had already saved them. They would be further told

1. Cf. my "John Saltmarsh: New Model Army Chaplain," *The Journal of Ecclesiastical History*, II (April, 1951), 69–80; "William Dell: New Model Army Chaplain," *The Church Quarterly Review*, CLV (Jan.–March, 1954), 43–55. Collier was merely an occasional preacher.

2. W. K. Jordan: *The Development of Religious Toleration* (Cambridge, Massachusetts, 1932–1940), III, 145. This view is corroborated by Maurice Ashley: "Oliver Cromwell: the Spiritual Anarchist." *The Listener*, 6 September, 1951, pp. 373–74.

of Christ's death for all men, but this knowledge, it was explained, was not a belief in universal redemption, i. e., that all men are saved, because God's grace was bestowed only upon the Saints. While chaplains Saltmarsh and Dell argued in behalf of a separation of the world of grace and the world of nature, they also talked, as will be seen, of a millenarian society in which the kingdom of God would be established under the rule of the Saints. Furthermore, this distinction between grace and nature was not one that the untutored New Model soldiery might clearly see. They may have been perplexed as to when they were to behave as Saints (under the law of grace) and when as soldiers (under the law of nature). For example, they might consider, as Roger Williams did, that the separation of grace and nature meant universal toleration whereas for most of the chaplains it meant toleration only for those who, besides being opposed to the outward compulsion of ecclesiastical forms, dwelt in the inward unity of the Holy Spirit.

It is in the writings of Williams that one can find the best contemporary statement of the separation of grace and nature, or as Professor A. S. P. Woodhouse has called it, a principle of segregation.[3] The world of spirit, or the church, should exercise no religious control over the world of nature, or the state. The state in turn should be sovereign only in civil matters. The net effect was to spiritualize the church and to secularize the state. It meant the complete rejection of the national church concept. In Roger Williams' case the rejection of the Boston theocracy ultimately resulted in a political belief in the sovereignty of the people limited only by the restrictions of natural law.[4] As for forms of government his clear preference was for the democratic type.[5]

---

3. A. S. P. Woodhouse: *Puritanism and Liberty, Being the Army Debates (1647–1649) from the Clarke Manuscripts with Supplementary Documents* (2d ed., Chicago 1951), Introduction, p. 58. James E. Ernst attempted to argue that Luther's separation of the church and state had a direct influence on Williams' thought, although there is little evidence to show such influence. Ernst: *The Political Thought of Roger Williams* ("University of Washington Publications in Language and Literature," VI [March, 1929]), p. 19. Williams does cite Luther to the effect that "the Magistrate's power ... extend[s] no further then the Bodies and Goods of the Subject." *Publications of the Narranganset Club,* First series, Subscriber's edition (Providence, Rhode Island, 1866–1874), IV, 407. Theodore Sippel has made similar comparisons between Luther and William Dell in his work, *William Dell's Programm einer „lutherischen" Gemeinschaftsbewegung* (Tübingen 1911).

4. Roger Williams: *The Bloudy Tenent of Persecution for Cause of Conscience Discussed: and Mr. Cotton's Letter Examined and Answered,* ed. Edward Bean Underhill ("Hanserd Knollys Society" [London 1848]), p. 214.

5. *Records of Rhode Island,* I, 156, quoted in Charles Borgeaud: *The Rise of Democracy in Old and New England* (London 1894), pp. 160–61.

In his brilliant essay, *Puritanism and Liberty*, Woodhouse sought to answer the question whether or not politics could be influenced by religion if grace and nature were in distinct spheres. The means he suggested by which influence might be felt was by a second principle—a principle of analogy.[6] On the whole, his conclusions, drawn from the Army Debates and the pamphlet literature of the period, show by means of analogical reasoning a very strong relationship between Puritanism and ideas of political liberty and equality. However, he did not overlook some authoritarian (millenarian) implications as well.[7] In the following sections an analysis will be made of the Woodhouse principles of segregation and analogy in connection with the political implications of Antinomianism in the New Model Army. The following categories will be discussed: liberty, equality, covenant, fundamental law, polity, individualism, and millenarianism.

Liberty. Woodhouse suggested that the doctrine of Christian liberty in Protestant thought has meant historically that the gospel frees men *from* the burden of the Mosaic law and frees them *for* the service of God.[8] In a pamphlet published in November, 1647, several ministers of London similarly defined the term. "Christian liberty is not a wandering, and an unruly license, by which we may doe, or leave undone whatsoever we list, at our pleasure: but it is a free gift bestowed upon us, by Christ our Lord, by the which the children of God (that is all the faithfull) being delivered from the curse of the law, or eternall death, and from the heavy yoake of the ceremoniall law, and being endowed with the holy ghost, beginne willingly of their own accord to serve God in holinesse and righteousnesse."[9]

The Antinomian chaplains concurred with these London ministers that freedom from the burden of the law did not mean license to indulge in sin although they were frequently and unjustly attacked for allegedly condoning licentiousness. But did Christian liberty for these same chaplains imply liberty in the civil sphere also as the Woodhouse analogy suggests? Yes, was the emphatic answer of their hostile critic, Samuel Rutherford. He believed that there were "some peeping-up Antinomians in these daies, who said, their Christian liberty freed them from that yoake of subjection to lawfull Authority, Kings, Governours, Masters." But worse than that, wrote Rutherford, "Antinomians teach, that Saints should not serve, nor obey those that are not Saints, nor beleevers, as if

6. Woodhouse: *Puritanism and Liberty*, Introduction, p. 60.
7. *Ibid.*, Introduction, pp. 18–19.
8. *Ibid.*, Introduction, pp. 67–68.
9. *XXXII Propositions or Articles Subscribed by Severall Reformed Churches* (London 1647), p. 3.

Dominion and Civill power were found on grace, as Papists teach."[10] When Del wrote that all sins were annulled for those who truly believed,[11] Rutherforc said that if man could not sin against God, neither then could he sin against man.[12]

Both Rutherford and William Prynne, another critic of the Antinomians, believed that Christian liberty had not purchased an exemption from obedience to human laws.[13] There is some evidence that Rutherford's and Prynne's charges against Saltmarsh and Dell were partially true. Saltmarsh hoped that the love God bears toward the Saints through the Holy Spirit would provide an example for the Saints to love one another. Such a love would bring an "outward" liberty for the natural man in which the love for earthly power, riches, and glory would cease to exist as nature was subsumed by grace. Although Dell did not regard this outward liberty as a method for gaining political power, he took the position, similar to the Leveller John Lilburne, that if the Saints could not obey the magistrates *and* serve the Lord according to their consciences, then "we ought to obey God, and not them."[14] This doctrine of disobedience to a tyrannous magistrate has had a distinguished lineage in English Calvinists such as John Ponet, Christopher Goodman, and John Milton. "This is your heritage, O ye servants of the Lord," wrote Dell, "to make void the force of every Weapon that is used against you, and to condemn every tongue that judgeth you."[15] It

10. Samuel Rutherford: *A Survey of the Spirituall Antichrist* (London 1648), part two, p. 99. An example of the refutation of the principle of analogy is to be found in Luther. Luther almost completely denied civil liberty, arguing that civil laws be obeyed no matter how tyrannical. "Christ hath made us free, not civilly, nor carnally, but divinely." Martin Luther: *Commentary on Saint Paul's Epistle to the Galatians,* ed. Erasmus Middleton (Grand Rapids, Michigan 1930), p. 419.

11. William Prynne: *Truth Triumphing over Falshood, Antiquity over Novelty* (London 1645), pp. 121–22.

12. Rutherford: *A Survey of the Spirituall Antichrist,* part two, pp. 99–100.

13. William Prynne: *The Sword of Christian Magistracy Supported* (London 1647), pp. 109, 112.

14. William Dell: *Christ's Spirit a Christian's Strength* (London 1651), p. 26, contained in *Several Sermons and Discourses of William Dell,* reprinted in 1709. *Christ's Spirit* was first published in 1645 under the title of *Power from on High; or, the Power of the Holy Ghost.* "If they command me anything that is dishonourable to God or his truth, I dare not in the least obey them actively but say with the Apostle whether it be fit to obey God or men, judge ye, for we ought to obey God rather than men" (John Lilburne, *Come Out of Her My People,* pp. 13–14, quoted in M. A. Gibb, John Lilburne [London 1947], p. 65).

15. William Dell: *The Building, Beauty, Teaching, and Establishment of the Truly Christian Church* (London 1651), pp. 109–11, contained in *Several Sermons and Discourses of William Dell,* reprinted in 1709. *Building, Beauty* was first published in 1646 under the title of *The Building and Glory of the Christian Church.*

s through this appeal to grace as a source of authority with which the individual ıay defy the authorities of the natural world that Christian liberty contributed ɔ political liberty.[16]

Equality. On equality the analogical reasoning states the principle as follows: As in the order of grace all believers are equal, so in the order of nature all ıen are equal; as the church is composed of believers all equally privileged, so he state should be composed of men all equally privileged."[17] Hence, the quality of believers in Christ must logically lead to the equality of men in ivil affairs. It is true that among the Antinomian chaplains, especially Dell, ıere was an insistence upon the equality of believers in Christ. The blessings of ıe Holy Spirit, he argued, were equally distributed among the Saints,[18] and either wealth nor learning nor social position would add in any way to the ortion of free grace allotted to each of the elect.[19] The poorest subject in the ınd could as easily achieve the kingdom of heaven as the king himself. In fact Dell might have said in the case of Charles I that the chances of a poor mechanick" for assurance of salvation were infinitely greater. However, the quality of believers in grace, according to Dell, did not have a counterpart in ıe world of nature. "For though according to our first Nativity, whereby we re born of men, there is great inequality, some being born high, some low, ɔme honourable, some mean, some *Kings*, some *Subjects*, &c. yet according to ur new or second birth, whereby we are born of God, there is exact equality; ɔr here are none better or worse, higher or lower, but all have the same faith, ope, love."[20]

The weakness of analogical reasoning with respect to equality is that there is no rovision (either in the world of grace or the world of nature) for the non-elievers, the non-elect, the lost souls arbitrarily assigned to eternal perdition. y definition they are not in the sphere of grace and cannot be transferred by ıalogy into the civil sphere along with the elect, the Saints of God. To do this society of great *inequality* rather than equality would be formed. The civil ate would then consist of two classes – the rulers and the ruled, the Saints and ıe godless.

Professor Woodhouse has suggested that Arminianism weakened the theolog-

16. Reinhold Niebuhr: *Christian Realism and Political Problems* (New York 1953), 101.

17. Woodhouse: *Puritanism and Liberty*, Introduction, p. 68.

18. Dell: *Christ's Spirit*, p. 33. – Dell: *Building, Beauty*, p. 102.

19. Dell: *Christ's Spirit*, p. 22. – Dell: *Building, Beauty*, pp. 87, 91.

20. William Dell: *The Way of True Peace and Unity in the True Church of Christ* ondon 1651), p. 266, contained in *Several Sermons and Discourses of William Dell*, printed in 1709.

ical basis of Puritan inequalitarianism by breaking down the arbitrary bound aries between the children of light and the children of darkness, thus under mining one of the strongest barriers between Puritanism and democracy.[21] Thi statement assumes that Arminianism, by emphasizing man's free will, fostered a belief in universal salvation. Although the five points set forth in 1610 by the Remonstrants, who were followers of Arminius, did not state this doctrine,[2] nevertheless, Rutherford, Thomas Whitfield, and John Crandon, for example believed Arminianism meant universal salvation. A strict interpretation of the theology of the chaplains precluded their believing in universal salvation o universal toleration although they, as exponents of free grace, were accused o adhering to it. "I know not how it comes to passe, but so it is," wrote John Owen, "men ... make free grace, that glorious expression, to be nothing but tha which is held forth in this their opinion, *viz.* that God loveth *all*, and gave Christ to dye for *all*, and is ready to save *all*, if they will *come to him*."[23] Ye one must be cautious about generalizations concerning Arminianism and equal ity. Woodhouse has issued the clearest warning here in his own discussion o John Milton. Milton is an Arminian in theology, but the logical extension o ideas bears little democratic fruit in Milton's later political tracts. In these one finds not political equalitarianism but a civil aristocracy of virtue.[24]

Covenant. Still another means by which Woodhouse's thesis might be vali dated came from the idea of the covenant. It found expression in two ways: the one ecclesiastical, the other theological. The solemn oath or covenant taken by the Congregational Church to walk in the ways of God provided by analogy the ecclesiastical model for the social contract. The classic instance of this is the Mayflower Compac. Not only Congregationalists in New England but Pres byterians in Scotland and England, also addicted to the idea of the church covenant, were able to develop political covenants–the two most famous being the Scottish National Covenant of 1638 and the Solemn League and Covenant in 1643.[25] The theological covenant between God and man ("I will be your God

21. Woodhouse: *Puritanism and Liberty*, Introduction, p. 54.

22. A. W. Harrison: *Arminianism* (London 1937), p. 49.

23. John Owen: *Salus Electorum* (London, n. d.), p. 308.

24. A. S. P. Woodhouse: "Milton, Puritanism, and Liberty," *The University of Toronto Quarterly*, IV (July, 1935), p. 497.

25. J. W. Gough has suggested that the Leveller *Agreement of the People* was in fluenced to some extent by the example of the Scottish National Covenant of 1638 (J. W. Gough: *The Social Contract* [Oxford 1936], p. 91). The Army covenanted together in June, 1647, not to disband until its rights and liberties were guaranteed (Don M. Wolfe, ed.: *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution* [New York 1944] p. 30).

and ye shall be my people"), about which the Presbyterian Rutherford wrote in the tract, *Lex, Rex,* also had its counterpart in the political realm. For Rutherford described in addition a covenant between a king and his people, which gives a claim to the people against a king, who, seduced by wicked counsel, made war upon the land.[26]

Even Richard Baxter, who was imbued with covenant theology in contradistinction to the Antinomian chaplains, very briefly noted in his autobiography his great attraction in the 1640's to the politics of George Lawson. Lawson, like Baxter, was a critic of Thomas Hobbes. But Lawson was also a pre-Lockean advocate of the concept of political trusteeship, the separation of powers, and the importance of a remedial power, upon the dissolution of an old government, to erect a new government.[27] And, to be sure, one may find most of these concepts, including the idea of covenant, in Baxter's political writings, especially his *Holy Commonwealth,* published in 1659.[28] However, his idea of covenant must be understood in the context of his basic political presupposition, namely, the best government is not a democracy ("I like not the Democratick formes") but instead a theocratic or divine commonwealth in which God, not the people, was sovereign. What he was most interested in securing for the commonwealth, as he stated in his "Preface," was a "succession of wise and godly men"—the Saints—as political rulers. Although the Saints were to rule over a commonwealth which would have a separate administration from the church, nevertheless Baxter believed that the church and the commonwealth should be almost the same—hence a theocratic polity. "But that which I mean," he wrote, "is, that the same qualification maketh a man capable of being a member both of a Christian Church and Commonwealth, which is, his Covenant with God in Christ, or his Membership of the Universal Church." In other words, in Baxter's idea of the covenant, the same persons—the godly—are fit to be members of both the church and the commonwealth. Theocratic polity in this way, then, brings about the "unquestionable reign of Christ on earth."[29] The political manifestations of Covenant theology as exemplified in Baxter's *Holy Commonwealth* suggest the outward forms of the Lockean social contract; however, the inward

26. [Samuel Rutherford], *Lex, Rex,* reprinted in Woodhouse, *Puritanism and Liberty,* pp. 207–208.

27. Richard Baxter: *Reliquiae Baxterianae* (London 1696), pp. 107–08. – A. H. MacLean: "George Lawson and John Locke," *Cambridge Historical Journal,* IX, No. 1 (1947), pp. 70–73.

28. Richard Schlatter: *Richard Baxter and Puritan Politics* (New Brunswick, New Jersey 1957), p. 37. – Gough: *The Social Contract,* pp. 97–98.

29. Richard Baxter: *A Holy Commonwealth, or Political Aphorisms* (London 1659), "Preface", pp. 216 f., 221.

substance is a theocratic polity in which the emphasis is clearly upon government by good men rather than by good laws.[30] The Antinomian chaplains neither held to covenanting among members of particular congregations nor to covenanting between man and God.[31] There is no suggestion of a social contract in their thought. Like Baxter, though from different theological premises, they came to believe, as we shall see, in government by the Saints.

Fundamental Law. T. C. Pease, in his book *The Levellers,* and more recently M. A. Gibb, in her biography of John Lilburne, have suggested that there was a transference of an ecclesiastical fundamental law, which no earthly legislator could abrogate, to the realm of politics in which Parliament was circumscribed with a fundamental law that also could not be abrogated.[32] In both cases it was the idea, according to J. N. Figgis, of a supreme overriding law to which appeals could be made against all civil and ecclesiastical institutions.[33] This concept of *jus divinum,* argued Figgis, was not unrelated to two other political theories of seventeenth-century England: namely, the Stuart divine right of monarchy and the Scots' divine right of Presbytery. The Stuart concept of divine right placed the sole authority for the interpretation of God's will in the monarchy. The Presbyterian concept of divine right deposited the responsibility for ascertaining God's will in the clergy; the Leveller concept of divine right rested with the rule of the majority. In the last instance divine right has been transposed to natural right.[34] This is the logical progression of the legalistic tradition from Stuart monarchical rule to Leveller government by all men. The debt of the Leveller movement to Presbyterianism becomes apparent.[35] Antinomianism, by destroying the law, stood squarely opposed to this legalistic tradition. The Antinomian, with his views about the perfectibility of man, said he did not need to be regulated by law; the Leveller (together with the Presbyterian), who viewed man as a creature of sin, claimed that man must be regulated by law. Even Peters, despite his Covenant theology, had little respect for the authority of law as opposed to the authority of good men.

---

30. Schlatter: *Baxter,* pp. 42, 95.

31. Woodhouse: *Puritanism and Liberty,* Introduction, p. 100. – John Saltmarsh: *Smoke in the Temple,* p. 31, contained in *Some Drops of the Viall* (London 1646).

32. Theodore C. Pease: *The Leveller Movement* (Washington 1916), pp. 82–83. – M. A. Gibb: *John Lilburne* (London 1947), p. 120.

33. J. N. Figgis: *The Theory of the Divine Right of Kings* (Cambridge 1914), p. 284.

34. *Ibid.*

35. The Levellers owed a great deal to the common law tradition as exemplified in Christopher St. Germain and Sir Edward Coke with his views of "legal reason" (William Haller and Godfrey Davies, eds.: *The Leveller Tracts 1647–1653* [New York 1944], pp. 42–44).

Polity. Although Dell reiterated that the laws which governed the world of grace had nothing to do with the laws which governed the world of nature, he found some close similarities between grace and nature on polity which he published in a pamphlet entitled *The Way of True Peace and Unity*. In this pamphlet he reasoned, analogically, as follows: "For if every free Society hath power to chuse its own Officers, much more hath the true Church this power; being (as is said) the freest Society under Heaven."[36] It must be pointed out, however, that Dell is not writing in this passage about the "churches of men"—the visible congregations—with their outward covenants and human officers who act on the basis of "study, learning, and the like." He is writing about the *true* invisible church of Saints, in which "Christ and the Spirit are the only officers, and men only so far as Christ and the Spirit dwell and manifest themselves in them. And so when they do anything in the Church, it is not they that do it, but Christ and his Spirit in them.[37] This is the bestowal of power and authority from above rather than from below as in the Leveller doctrine.

Further testimony to the operation of analogy from political to ecclesiastical forms of government can be found in the writings of John Bastwick. In Bastwick, a Presbyterian divine, the principle of analogy, proceeding still from nature to grace as in Dell, takes a different turn and becomes an apologia for government by the few. "And as it is in the affaires secular and in the State, so it is in the affaires of the Church, those in authority in the Church are to mannage the affaires and businesses of the Church and not the people."[38] Saltmarsh was not attracted to the principle of analogy either in its self-governing or authoritarian forms and seriously doubted "whether in *spirituals*, as in *Civils*, Votes and Voyces are to make Laws." Divine laws are made without the vote of any man, wrote Saltmarsh, and that should be a law or a truth in the church or the kingdom of Saints which has the "Gospell-truth" in it, "not what is so in the common *consent* or *voyce*."[39]

Sir Charles Firth was one who believed that the ecclesiastical theories of the Independents, when applied to politics, developed into the fundamental principles of democratic government.[40] Considerable difficulty with this thesis arises when it is applied to the New Model Army during the late 1640's. On the whole

---

36. Dell: *The Way of True Peace and Unity*, pp. 308, 246, 251.
37. Woodhouse: *Puritanism and Liberty*, p. 305.
38. John Bastwick: *The Utter Routing of the Whole Army of All the Independents and Sectaries* (London 1646), p. 47.
39. Saltmarsh: *Smoke in the Temple*, p. 74.
40. Charles H. Firth: *Oliver Cromwell and the Rule of the Puritans in England* (London 1901), p. 145.

there is little or no evidence that the ecclesiastical life of the soldiers from 1645 to 1647 was organized along the lines of a voluntary or self-governing church, or indeed, for that matter, in accordance with *any* form of church polity after the Presbyterian chaplains left the Army which they had dominated from 1642 to 1644. It is true that Baxter had been invited to form Oliver Cromwell's troop into a "gathered church" several years before the New Model was formed. The picture one might get of each company, troop, regiment, or brigade similarly organized did not materialize because the small number of chaplains who served the Army from 1645 to 1647 usually were not assigned to individual units but to the staff of the Army. But more important, most of the chaplains, with the exception of Baxter and Peters, were not partisans at this time of any visible form of church government such as Presbyterianism or Congregationalism. Indeed, William Erbury believed that just as kingly prerogative had been overturned when the prelates fell and parliamentary privileges had been overturned when the Army purged the Presbyterians from Parliament, so also would the Independent churches be overturned next.[41] Like Oliver Cromwell, on matters of ecclesiastical polity, the chaplains were, as we have noted, "spiritual anarchists." Such a polity hardly lent itself to transference to successful civil government.

Yet even if the chaplains had been devotees of the "gathered church" concept it would have been quite incompatible with the hierarchy and rigid military discipline of army life. John Ley saw the incongruity with considerable insight. If an Army is made up of self-governing congregations, then "Every Captaine and his company are free to attempt, or act, as they can agree among themselves without subordination to superior Commander; if so, the Army would not be an Army, that is, an entire and well compacted systeme, or body of souldiers united, and regulated by prudence, and authoritie in a graduall series of Martiall command and government, but would breake in pieces into petty parties, as it is upon a rout made by the enemy, and so would be of little use or force, either for conflict, or conquest, much lesse would it be terrible as *an armie with banners* should be."[42] Even if self-governing congregations had existed in the Army, such dissident communions of Saints could develop only with difficulty into the Lilburnean "all-inclusive community of citizens."[43] It is, of course, possible, although he never stated it as such, that Dell thought of the entire New Model Army as a "gathered church" of Saints, without any

41. William Erbury: *The Testimony of William Erbury, Left upon Record for the Saints of Succeeding Ages* (N. p., 1658), pp. 82, 132.

42. John Ley: *The New Quere, and Determination upon It* (London 1646), p. 95.

43. Haller and Davies: *Leveller Tracts*, p. 40.

ecclesiastical organization, saved from eternal perdition by the Holy Spirit. Conceived as a single gathered church in this very informal sense, the Army would exercise a dual function: it would be both a religious praying church *and* a civil fighting machine. For a member of the New Model to address himself to one problem as a Saint in grace only and to a succeeding problem as a soldier under nature only was a mental gymnastic that only a logician, well versed in the dialectic of the segregation principle, could perform.

Individualism. Roger Williams, in his argument against the power of Israel's church-state, nullified the power of the civil magistrate in religious affairs, for he realized the impossibility of guaranteeing Christian liberty of conscience for *all* men. Neither Dell nor Saltmarsh, faced with somewhat the same dilemma, could go that far: i.e., to liberty of conscience for all men. Although rejecting an external and compulsory uniformity imposed by the civil magistrate, they insisted upon an inward unity of the Spirit. Yet even the consciences of the Saints could not always reach an agreement on the teachings of the Spirit. Nothing creates perplexity and disquietude quite as much, wrote Saltmarsh, as when the motion of the will of man is in disjuncture with the will of God.[44] This dilemma was dramatized at the Army Debates at Putney in October and November, 1647.

An impasse had been reached in the debate between the Levellers and Ireton (aided by Cromwell) on what was to be done with the king and the House of Lords. Earlier these same two adversaries had reached another impasse, while debating Article I of the Agreement of the People, over the issue of manhood suffrage. During the debate on the future of the king and the lords, both Cromwell and Lieutenant Colonel Goffe urged the participants in their differences to hearken to the voice of God speaking to their consciences, for "'tis God that persuades the heart." To speak in the name of the Lord, said Cromwell, meant ultimately to speak that which your conscience speaks to you. But as men with the conviction of the Spirit of God speak, he continued, contradictions appear, and have appeared. For example, in the debate over Article I of the Agreement of the People, Ireton had contended that only those with a "permanent fixed interest" in the kingdom, the forty shilling freeholders, should be given the right to vote. Colonel Rainborough, however, had replied that the poorest man in England had a life to live just as the greatest man. God is obviously not the author of contradictions, observed Cromwell, and he attempted to smooth troubled waters by minimizing the differences. We differ only over means, not ends. For instance, Cromwell felt that there was agreement among the partic-

44. John Saltmarsh: *Sparkles of Glory, or Some Beams of the Morning Star* (London 1647), pp. 154–55.

ipants that neither the king nor the lords should be set up again. However, when it came to particulars, such as whether the king and lords should be preserved or destroyed, then difficulties arose. Earlier, Cromwell had observed that difficulties could be answered by faith, but he wisely added that all men are apt to call that faith which might only be "carnal imagination, and carnal reasonings." As Captain [John] Clarke put it: "We shall find that we have submitted the Spirit of God unto the candle of reason, whereas reason should have been subservient unto the Spirit of God." Nature and grace through reason and the Holy Spirit had become inextricably entangled in the human conscience.[45]

How was the Spirit of the Lord to be separated from the chaff of human reason in honest men, especially when "another's evidence," as Saltmarsh put it, "is as dark to me as mine to him, and mine to him as his to me?"[46] Until that future time when Saltmarsh believed the Lord would enlighten men with new revelations of the Spirit, he meanwhile called for a free press and "free debates" when differences of religious interpretation arose.[47] Here was a distinct contribution to outward or natural liberty. Dell suggested that the Saints must labor to distinguish between gifts which were natural and flowed from God's Spirit.[48] Cromwell's answer was simple: "Let the rest judge!" This was no decision to be made by majority votes. When the evidence is not clear, said Cromwell, the best way to judge is through conformity or not with the law written in us, the Spirit of God. Such a Spirit leads against all opposition, if given enough time, because further extraordinary manifestations of the Spirit have been promised by God.

Even Cromwell realized that there must be some outward evidence, however, wherewith the actual presence of the Holy Spirit might be visibly tested. He seized upon an earlier statement of John Jubbes that the signs of the Spirit of God were to be found in meekness, gentleness, mercy, patience, forbearance, and love. These were hardly the characteristics of the man who within a year and a half was to bring Charles I to trial for his life. Nevertheless, Cromwell gave a warning of what was to come when he severely compromised Jubbes' standard of love and mercy with justice and power. "I think that he that would decline the doing of justice where there is no place for mercy, and the exercise of the ways of force, for the safety of the kingdom, where there is no other way to save it, and would decline these out of the apprehensions of danger and difficulties in it, he that leads that way ... doth [truly] lead us from the law of the Spirit of life, the law written in our hearts."[49]

45. Woodhouse: *Puritanism and Liberty*, pp. 53, 8, 38. 46. *Ibid.*, p. 182.
47. Saltmarsh: *Smoke in the Temple*, pp. 1–3. 48. Dell: *Building, Beauty*, p. 92.
49. Woodhouse: *Puritanism and Liberty*, pp. 101–06.

John Wildman, the Leveller, said that he, too, wanted to reverence the Spirit of God, and in spiritual matters, he continued, the Spirit of God should show its conformity to Scripture. "[The case is] yet [more difficult] in civil matters; [for] we cannot find anything in the word of God [of] what is fit to be done in civil matters."[50] Both Cromwell and Wildman invoked the Spirit of God as the voice to be listened to in human affairs, and yet they arrived at opposite political views. In the conscience of Cromwell, or more accurately in the conscience of his political theorist, Ireton, the Spirit got heavily tinged with political views based upon custom and privilege. In the conscience of John Wildman the Spirit became heavily tinged with the doctrine of natural rights and consent. By appealing to the voice of the Spirit of the Lord, men could justify highly individualistic religious and political points of view.

Millenarianism. In his *Characters and Elegies* Francis Wortley defined an Antinomian as one who "talkes much of a new began Kingdom of Christ, set up in the hearts and soules of the Saints, which dischargeth him of all Secular duty. He is confident, that this is that Kingdome of Glory here, which shall last a thousand yeeres, and expects no other."[51] Most of the Army preachers as well as Oliver Cromwell seemed to envision human history as moving toward a final establishment of the kingdom of Christ upon earth. Saltmarsh, for example, wrote of the three ages of the world: law, grace, and the forthcoming age of the Spirit; for Erbury the three dispensations were the law, the Gospel, and Christ.[52] "The best of us," wrote Erbury, "fancy a reign of Christ on earth for a thousand years, and the Saints to reign with [H]im."[53] This eschatology, loosely labeled "millenarian," suggested the second coming of Christ and His spiritual reign with His Saints on earth.

Most of the chaplains were what might be called "suffering" (as opposed to "fighting") Saints.[54] Saltmarsh, Erbury, Dell, and Collier, for example, wished to see the kingdom of Christ ushered in through the progressive revelation of God in the Spirit to individual men. Yet even Dell and Saltmarsh disagreed on the time that the millennium would be achieved, the former stating that his contemporaries would not live to see it whereas the latter affirmed that "the dawnings of light" might come very shortly.[55] The "fighting" Saints were ready

50. *Ibid.*, p. 107. 51. Francis Wortley: *Characters and Elegies* (N. p. 1646), p. 15.
52. These three ages can also be found in Joachim of Fiora (W. Shenk: *The Concern for Social Justice in the Puritan Revolution* [London 1948], p. 87). – Saltmarsh: *Sparkles*, p. 68. – Erbury: *The Testimony*, p. 243.
53. Erbury: *The Testimony*, p. 232.
54. Reinhold Niebuhr: *The Nature and Destiny of Man* (New York 1945), II, 169–70.
55. Dell: *Christ's Spirit*, p. 4; [John Saltmarsh], *Wonderfull Predictions Declared in a Message, as from the Lord* (London 1648), p. 3.

through direct action to bind their kings in chains and fetter their nobles with links of iron. A statement of Peters at the Putney Debates is suggestive of this approach. "The work of God will go on," he spoke. "I am not in the mind we should put our hands in our pockets and wait what will come."[56]

With respect to the nature of the kingdom of Christ, most of the chaplains and Cromwell specifically stated that it was only a spiritual and not a literal kingdom.[57] To Saltmarsh and Collier it was not something new but only a higher manifestation of the Holy Spirit already in the Saints.[58] Saltmarsh firmly believed that any conception of Christ's reign or kingdom was occasioned by "the *Allegories*, and *Allusions*, and *Parables* the *Spirit* speaks; which they that are weak and carnal ... take more in the *Letter* then in the *Spirit*."[59] Dell wrote in 1646 that the kingdom of God is not a "Temporal, or an Ecclesiastical Dominion, but a Spiritual."[60] Erbury, too, was convinced that Christ, reigning with His Saints, would judge and govern the kingdoms and nations of this world.[61] "But this Monarchical Government of Christ, and the Saints of the most high with him," Erbury said, "will not be in worldly Government and glory."[62]

---

56. Woodhouse: *Puritanism and Liberty*, p. 138.

57. Saltmarsh: *Sparkles*, pp. 23–24. – Thomas Collier: *A Discovery of the New Creation* (London 1647), p. 8. – Thomas Collier: *The Marrow of Christianity: or a Spirituall Discovery of Some Principles of Truth* (London 1647), p. 82. In an "Epistle to the Reader" in the foregoing work, Saltmarsh called attention to Collier's "excellent truthes," one of which was "*the* spirituall, *not* personall reign of Christ." – William Sedgwick: *Some Flashes of Lightnings of the Sonne of Man* (London 1648), p. 88. – Charles H. Firth: *Cromwell's Army* (London 1902), p. 341.

58. "Christ is in all *his* in *spirit* and *truth*, and as the *eternal seed*," wrote Saltmarsh in terms suggestive of the Quakers, adding, "all *growth*, *improvement*, or *reformation* that is to be, is onely the *revelation* or *appearance* of this" (Saltmarsh: *Sparkles*, pp. 295–296); Saltmarsh used such terms as "Light," "seed of God," and "candle," all employed by the Quakers. For the connection between Saltmarsh, Dell, and the Quakers see Rufus Jones: *Studies in Mystical Religion* (London 1919), pp. 467, 485, 490–491; cf. George A. Johnson: "From Seeker to Finder: a Study in Seventeenth Century English Spiritualism Before the Quakers," *Church History*, XVII (December, 1948), 309–315.

59. Saltmarsh: *Sparkles*, pp. 23–24. "Some men thinke to see the Kingdome of God comming in such and such a person; to see the Kingdom of God comming in such and such sights and voices, these are delusions, Behold the *kingdome of Christ, the kingdome of God, the kingdom of heaven is within you*" (Sedgwick: *Some Flashes of Lightnings*, p. 88).

60. William Dell: *Right Reformation; or, the Reformation of the Church of the New Testament* (London 1651), p. 159, contained in *Several Sermons and Discourses of William Dell*, reprinted in 1709.

61. Erbury: *The Testimony*, pp. 94, 232.

62. William Erbury: *The Lord of Hosts: or, God Guarding the Camp of the Saints, and the Beloved City* (London 1648), p. 25. – Erbury: *The Testimony*, p. 189. Although

How can these millenarian views be reconciled with the chaplains' separation of grace and nature? This is especially a problem in the case of Dell who argued in 1646 that you cannot deprive a man of his state freedom for the sake of the kingdom of Christ.[63] In other words, Dell feared that Presbyterianism would shroud civil power under the power of God. If this was true of Presbyterianism, why not of other religious groups, too? After 1648 Dell left the impression that he separated grace and nature more to keep the church (or kingdom of Christ) free from meddling by the civil magistrate than to keep the Saints out of political affairs. The intent of the separation had been to spiritualize the church but not especially to secularize the state.[64] Once the Saints had succeeded in shattering the national church concept, they began to think more and more about claiming for themselves the same authority they had replaced.[65] In 1649 Dell vaguely suggested the fusion of the spheres of grace and nature at some future date after the Saints of the Army had become triumphant over the king and Parliament. He wrote: "*the* Kingdoms of the World shall become the Kingdoms of the Lord, and of his Christ."[66] Even Collier, who had written early in 1647 that those who make "the Kingdome of Christ to be meerely politicall and a state Kingdome" are wrong, had altered his view by late 1648.[67] Sometime during the preceding twenty-two months he had come to believe that "those who are saved spiritually, know best what is good for the nations temporall well-being, for they seek not their own, but others good."[68]

It would be a distortion of Saltmarsh's writing to think of the two spheres of grace and nature as mutually exclusive of each other. As Saltmarsh phrased it,

---

rbury said the rule of the Saints was only spiritual, the language he used indicated omething very literal. "God will so rise and reveal himself in the Saints, that they his appearance and with his power shall oppose those earthly powers and Kings of e earth, yea imprison and punish with the sword upon the earth," *ibid.*, p. 31.

63. Dell: *Right Reformation,* p. 155.

64. When Saltmarsh first suggested that the kingdoms of Christ and the world were parate, he promptly expounded upon the wrong endured by the church when the ate interfered with it, but had nothing to say about the church should it interfere ith the state. John Saltmarsh: *Dawnings of Light: Wherein the True Interest of Ref- mation is Opened* (London 1644), p. 36.

65. Alan Simpson: *Puritanism in Old and New England* (Chicago 1955), p. 44.

66. Dell: *The Way of True Peace and Unity,* p. 173. – William Dell: *The Stumbling- one* (London 1653), p. 418.

67. Collier: *The Marrow of Christianity,* p. 91.

68. Thomas Collier: *A Vindication of the Army-Remonstrance* (London [1648]), p. 6. n p. 17, however, Collier admitted that "Saints rights" were secured in heaven, but vertheless he found it lawful for Saints to use whatever means God directed them to e for the recovery or preservation of their own just interests.

"*grace* destroys not *nature*, yet it *perfects* and *glorifies* nature, and leads it out into higher and more excellent attainments, then it can find in itself."[69] As early as 1644, in the "Epistle" to his *Dawnings of Light*, Saltmarsh had addressed the honorable knights and burgesses for the county of Yorkshire as follows: "*And Such is the quality of your employment, that yee may learn to be at once both* Saints, *and* Statesmen, *in this work, for the daily opening of the* secrets *of* affaires *before ye, both* Religious *and* civill, *may make your House a* Senate *and a* Temple; *and the more spiritually ye work in State-affaires, ye act in a higher capacity then common Statesmen, or former Parliaments.*"[70]

Mauro Calamandrei has recently pointed out that the bridge between grace and nature even in Roger Williams was not so sharply defined because the world of nature falls within the millenarian scheme.[71] And when Cromwell opened the second Parliament of the Protectorate, he, too, was aware that grace and nature were not mutually exclusive. "If anyone whatsoever think the interests of Christians and the interest of the nation inconsistent or two different things," spoke Cromwell, "I wish my soul may never enter into their secrets."[72]

The millenarian views of the Army preachers were inarticulate and unsystematic attempts to transmute the theological principle of the reign of Christ into specific political or social terms.[73] However, that such an intermingling of grace and nature produced a sanctified polity which was dominated by the few is inescapable.[74] This same inarticulateness can be found at the Putney Debates where Cromwell professed that he and Ireton were not "wedded and glued to forms of government."[75] Indeed the Lieutenant General's subsequent career was a testimony to that fact. What does appear to be rather definite in millenarian

69. Saltmarsh: *Sparkles*, p. 159.

70. Saltmarsh: *Dawnings of Light*, "The Epistle."

71. Mauro Calamandrei: "Neglected Aspects of Roger Williams' Thought," *Church History*, XXI (September, 1952), p. 255. There is some evidence of this in Williams' tract, *George Fox Digg'd Out of His Burrowes*, written much later in his lifetime. In this work Williams spoke of the "Kingdome of Christ (so often promised in the future, and to come)" (*Publications of the Narragansett Club*, V, 231).

72. J. R. Tanner: *English Constitutional Conflicts of the Seventeenth Century, 1603–1689* (Cambridge 1928), p. 169.

73. Gertrude Huehns: *Antinomianism in English History* (London 1951), p. 90. – Perez Zagorin: *A History of Political Thought in the English Revolution* (London 1954), p. 97.

74. "*The Lords People are his portion* on Earth ... and so he will give *Nations and Kingdoms for them*, and ... *the Nations and Kingdoms that will not serve thee, shall perish* ... Oh that this Kingdom in itself, and in its representation, would avoid this evil, as they would escape this end" (Dell: *Building, Beauty*, p. 108).

75. Woodhouse: *Puritanism and Liberty*, p. 36.

political thought is the criterion of authority for rule.[76] The criterion was the assurance of salvation which was so important in Antinomian theology.[77] Because assurance of salvation was achieved only by the elect and not all men, millenarian Antinomianism could be transformed only into political rule by the saintly few and not, to use the terminology of Richard Baxter, into a "State Democracy" of all men.

The best examples of the operation of the Woodhouse principle of analogy in relation to the chaplains of the New Model Army can be found in the sections on liberty and individualism. However, in the latter of these two sections it is more of an inability to distinguish the wishes of the Holy Spirit in the human conscience with respect to the practical affairs of the world rather than any marked parallels between grace and nature. In the sections on covenant, fundamental law, equality, polity, and millenarianism, the principle of analogy was not applicable to the chaplains. In one instance, in the section on polity, analogical reasoning led to governments by the few rather than by all men.

The chaplains did not, for the most part, develop specific forms of political government because they did not believe in specific forms of church government. They did not advocate equality in the civil sphere because they did not believe in universal salvation, or indeed, in universal toleration. They adhered to no civil covenant or fundamental law because their theology, based upon free grace, abrogated the law. The complete separation of grace and nature, so essential for the operation of the principle of analogy, was broken down by the countervailing millenarian views of the chaplains. Millenarianism brought a subsumption of grace by nature, if not indeed an actual fusion of grace and nature, for the soldier-saints of the New Model. The political implications of the chaplains' millenarianism led in some cases in the direction of political government by the sanctified few and authoritarian rule.

Zusammenfassung

In seinem glänzenden Essay „Puritanism and Liberty" suchte A. S. P. Woodhouse vermittels analoger Betrachtung der Bereiche von Gnade und Natur zu zeigen, daß eine sehr starke Beziehung zwischen Puritanertum und politischen Freiheits- und Gleichheitsideen besteht. Der vorliegende Aufsatz prüft die Richtigkeit der Woodhouseschen Analyse unter besonderer Berücksichtigung der Kapläne in Cromwells New Model Army während der Jahre ihrer Bildung von 1645 bis 1648.

Theologisch gesehen waren diese Kapläne Antinomisten, welche die Lehre von der

76. Huehns: *Antinomianism in English History*, p. 96.

77. Perry Miller: *The New England Mind, the Seventeenth Century* (New York 1939), pp. 368–70.

freien Rechtfertigung allein durch freie Gnade vertraten, nach der die Sünde vom Heiligen Geist überwältigt und der Gläubige in mystischer Weise mit Gott vereinigt wurde. Kirchlich gesehen waren sie spirituelle Anarchisten, die behaupteten, daß die im Herzen aller Gläubigen offenbarte freie Gnade äußerliche Formen der Kirchenherrschaft, besonders die zwangsmäßige Einförmigkeit einer Nationalkirche, unnötig mache.

Es ist wahr, daß die Kapläne und ihre Anhänger, indem sie sich auf die Stimme des Geistes Gottes beriefen, nicht nur den Autoritäten der natürlichen Welt trotzten, sondern auch höchst individualistische religiöse und politische Gesichtspunkte rechtfertigen und dulden konnten. Sie entwickelten jedoch zumeist keine bestimmten Formen politischer Herrschaft, da sie nicht an bestimmte Formen kirchlicher Herrschaft glaubten. Sie verfochten keine Gleichheit im weltlichen Bereich, da sie nicht an eine allgemeine Erlösung oder gar an eine allgemeine Toleranz glaubten. Sie hingen keinem weltlichen Bund oder Grundgesetz an, da ihre Theologie das Gesetz abschaffte.

Die Kapläne sprachen über die Trennung von Gnade und Natur, die für die Wirksamkeit des Analogieprinzips so wesentlich ist, aber diese Trennung wurde aufgehoben durch die sie ausgleichenden chiliastischen Ansichten, die eine Subsumtion der Gnade durch die Natur brachten. Die nicht klar ausgeprägten politischen Folgerungen aus dem Chiliasmus der Kapläne zielten mehr auf eine autoritäre Herrschaft der Heiligen hin (Barbon-Parlament) als auf eine repräsentative Regierung, die auf einem Grundgesetz beruhte (Leveller).

Zeitschriftenschau[1]

Humanismus

August Buck setzt seinen Forschungsbericht über den „Italienischen Humanismus" (vgl. AKuG. 37, 1955, S. 105–122) für die Jahre 1955–1958 fort (ebd., Bd. 41, 1959, S. 107 bis 132). Wenngleich nach wie vor die amerikanische Forschung besonders rege ist, hat jetzt doch auch die deutsche Forschung wieder einen stärkeren Anteil zu gewinnen verstanden. *Delio Cantimori:* „Testimonianza per A. Renaudet" (Rivista storica Italiana 71, 1959, S. 9–20), gibt einen wertvollen Überblick über die Arbeiten des großen französischen Gelehrten zu Renaissance und Humanismus. Eine bibliographische Einführung

---

1. Abkürzungen

A. = Archiv
AKuG. = Archiv f. Kulturgeschichte
BHR. = Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance
Bll. = Blättter
BPF. = Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français
ChH. = Church History
G. = Geschichte
Jb. = Jahrbuch
KD. = Kerygma und Dogma
KG. = Kirchengeschichte
MIÖG. = Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung
MQR. = Mennonite Quarterly Review
NAK. = Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis
RHPhR. = Revue d'histoire et de philosophie religieuses
RR. = La Revue Réformée
RThPh. = Revue de théologie et philosophie
StR. = Studies in the Renaissance
Th. = Theologie
ThLZ. = Theologische Literaturzeitung
Z. = Zeitschrift
ZKG. = Zeitschrift für Kirchengeschichte

und Übersicht mit besonderer Berücksichtigung der Rechtsgeschichte will *Guido Kisch* in seinen „Forschungen zur Geschichte des Humanismus in Basel" geben (AKuG. 40, 1958, S. 194–221). Doch berücksichtigt er mit erstaunlicher Literaturkenntnis auch die Erasmus-Forschung, die Geschichte des Buchdrucks wie der Universität und die Geistesgeschichte überhaupt.

Quirinus Breen: „Some Aspects of Humanistic Rhetoric and the Reformation" (NAK. 43, 1959, S. 1–14), gibt in einem Vortrag einen Überblick über seine umfassenden Studien zur humanistischen Rhetorik, von denen schon verschiedentlich zu berichten war. Durch Georg Agricola, den „Großvater", und Marius Nizolius, den „Vater" der humanistischen Rhetorik, werden Aristoteles, Cicero und Quintilian lebendig. Für Nizolius stellt der Rhetor das eigentliche Menschenideal dar. In seinem Aufsatz über „The Antiparadoxon of Marcantonius Majoragius" (StR. 5, 1958, S. 37–48) zeigt Breen, wie dieser Verteidiger Ciceros gegen Calcagnini (1543) binnen weniger Jahre (1546) zu einem scharfen Kritiker des Philosophen Cicero und damit zu einem Gegner von Nizolius wird.

August Buck: „Die Studia humanitatis und ihre Methode" (BHR. 21, 1959, S. 273 bis 290), zeigt, wie auf die doppelte Auswahl unter den Autoren in den Autorenkatalogen und innerhalb der Werke in den „loci communes" als dritte und letzte Phase die schöpferische Anverwandlung folgte, wie wir bei Petrarca ebenso wie bei Montaigne feststellen können. Diese Methode hat sich weit über den Humanismus hinaus gehalten. Wertvoll auch die Bemerkungen über das unterschiedliche Verhältnis der mittelalterlichen und der Renaissanceschriftsteller zu ihren antiken Vorbildern. Im Vorgriff auf ein künftiges Buch zeigt *Hans Baron*, „The Querelles of the Ancients and the Moderns as a Problem for Renaissance Scholarship" (Journal of the History of Ideas 20, 1959, S. 3–22), vor allem an englischen Quellen des frühen 17. Jahrhunderts, nachdem A. Buck eben die Vorgeschichte dieses Streites, der für die Nachwirkung der Renaissance und ihre Ablösung im philosophischen Denken so aufschlußreich ist, dargestellt hat (vgl. o. S. 76).

Judith Janoska-Bendl: „Niccolo Machiavelli: Politik ohne Ideologie" (AKuG. 40, 1958, S. 315–345), sieht entgegen Ernst Cassirer in Machiavelli nicht den Begründer der Wissenschaft von der Politik, auch keinen Denker, dessen Theorien die Welt in ihren Grundlagen veränderten; er hatte keine Philosophie und keine Ideologie, sondern wollte aus Vaterlandsliebe und aus Liebe zu einer vernünftigen, wissenschaftlichen oder auch realistischen Behandlung der Tatsachen Italien helfen. Werturteile stehen dabei für ihn am Rande, wenn er sie nicht überhaupt ablehnt. Daß Machiavellis politische Theorien späterhin manche Menschen veranlaßt haben, in bestimmter Weise zu handeln, steht auf einem anderen Blatt. Eine anregende weiterwirkende Studie.

Jacques Poujol: „Jean Ferrault on the King's Privilege. A Study of the Medieval Sources of Renaissance Political Theory in France" (StR. 5, 1958, S. 15–26), bespricht Ferraults 1509/10 geschriebene und 1520 gedruckte „Insignia pecularia christianissimi Francorum regni numero viginti". Diese auf mittelalterlichen Zusammenstellungen beruhende Sammlung von 20 Privilegien (meist Papsturkunden) hat ein Menschenalter hindurch auf die Ausbildung der absoluten Stellung des Königs, seine Sonderstellung gegenüber dem Kaisertum entscheidenden Einfluß ausgeübt.

Cornelis Reedijk: „Das Lebensende des Erasmus" (Basler Z. für G. 57, S. 23–66), untersucht in minutiöser Weise die widersprüchliche Überlieferung über des Erasmus letzte Worte, sein Sterben und die Gründe für seine Übersiedlung von Freiburg nach Basel im Jahre vor dem Tode. Für die Übersiedlung ist nicht zuletzt Amerbach verantwortlich. Erasmus hat „sein Leben als wahrhaft freier Mann beschlossen, nicht in der

reformierten, genau genommen vielleicht auch nicht in der alten Kirche, wohl aber als ein einsames Glied der Kirche Christi, der Troisième église, wie er sie in aller Einfachheit sah". „Er starb im Bewußtsein, daß er die Welt für seine Ideale nicht hatte gewinnen können; daß er dagegen für seine eigene Seele bei diesen Idealen Ruhe gefunden hat, erscheint sehr wohl möglich."

Gerald Strauss: „The Topographical-Historical Method in 16th. Century German Scholarship" (StR. 5, 1958, S. 87–101), berichtet über die von Ptolomäus und Strabo ausgehenden Versuche der Celtis, Münster, Cochläus, Vadian usw. zur historisch-geographischen Erfassung des eigenen Landes wie der Welt, in denen sich der bürgerliche Stolz der Zeit äußert. Ergänzend behandelt Strauss „The Production of Johann Stumpf's Description of the Swiss Confederation" (Medievalia et Humanistica 12, 1958, S. 104 bis 122). *Michael P. Petrovich:* „Dalmation Historiography in the Age of Humanism" (ebd., S. 84–103), zeigt, daß diese reiche humanistische Geschichtsschreibung im goldenen Zeitalter der dalmatinischen Kultur (Dalmatien gehörte damals zu Venedig) mit der kirchlich bedingten Geschichtsschreibung brach und eine wichtige Rolle in der kroatischen Historiographie spielte. Sie vermittelte den Kroaten die Einheit des volkhaften Zusammenhanges.

Marc H. Curtis: „Library Catalogues and Tudor Oxford and Cambridge" (StR. 5, 1958, S. 111–120), lehnt auf Grund der Verzeichnisse nachgelassener Bibliotheken den von Jaine angenommenen Gegensatz zwischen dem konservativen scholastischen Oxford und dem humanistischen Cambridge ab. Zum Beweise druckt er das Nachlaßinventar von Edw. Higgins (1588) ab.

Spätmittelalter

Der Forschungsbericht von *Ferdinand Seibt*, „Hus und die Hussiten in der tschechischen wissenschaftlichen Literatur seit 1945" (Z. f. Ostforschung 8, 1958, S. 566–590), kann ein kaum mehr übersehbares und zudem in Westeuropa nur schwer zugängliches Schrifttum nachweisen, kein Wunder, denn das Hussitentum stand seit je aus nationalpolitischen und heute wieder aus ökonomischen Gründen im Mittelpunkt tschechischer Geschichtsforschung. Aber gerade die Arbeiten von Maček und Graus über die ökonomischen Grundlagen des Hussitentums lassen viele Fragen offen. *Paul B. Bernard:* „Jerome of Prague, Austria and the Hussites" (ChH. 27, 1958, S. 3–22), zeigt, daß anfangs die Hussiten durchaus Anhänger in Österreich zu gewinnen verstanden, so daß von einer grundsätzlichen Unvereinbarkeit der Hussitischen Lehre mit dem deutschen Volkscharakter nicht gut gesprochen werden kann.

H. Koller setzt seine „Untersuchungen zur Reformatio Sigismundi", die die Neuausgabe vorbereiten sollen, fort (Deutsches Archiv 15, 1959, S. 137–162, vgl. ebd. 13, S. 482 ff. und 14, S. 418 ff.). Der Text der Flugschrift ist im Herbst 1439 in Basel in einem Guß geschrieben worden, die Vulgata ist bereits 1440, die Gruppe g 1440–1449 entstanden. Der Autor ist nicht zu ermitteln. Sicher hat er in Basel gelebt und stand dem Kaiser Sigismund nahe; unsicher ist schon, ob er Laie oder Kleriker war und ob er mit dem Adligen Friedrich identisch ist. Manches spricht für Heinrich von Beinheim als Verfasser; sicher ist, daß die Vulgata schon einen anderen Redaktor hatte.

Dietrich Kurze untersucht in Weiterführung seiner Dissertation über Johannes Lichtenberger (Freie Universität Berlin, 1955, ungedruckt), aus der er bereits im AKuG. 38, 1956, einen Teil veröffentlicht hat (vgl. ARG. 48, S. 291), unter dem Titel „Prophecy

and History" die Nachwirkungen Lichtenbergers (Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 21, 1958, S. 63–85) vom 15. bis zum 20. Jahrhundert. Wenngleich seine Hauptwirkung sich auf die Reformationszeit beschränkt, griffen doch auch noch im ersten Weltkrieg in Deutschland wie in Frankreich Prophezeiungen auf diesen Astrologen des Spätmittelalters zurück.

Reformation

Gerhard Ritter: „Why the Reformation Occurred in Germany" (ChH. 27, 1958, S. 99 bis 106), ist die Übersetzung des Kapitels „Kirche und geistiges Leben in Deutschland um 1517" aus Ritters Buch „Die Neugestaltung Europas" (1950).

Die Reformatoren

Ragnar Bring: „Lutherforschung heute" (ThLZ. 84, 1959, S. 161–164), bespricht die unter dem gleichen Titel 1958 erschienenen Vorträge des Lutherforschungskongresses in Aarhus 1956. *David Lifgren* untersucht „Verschiedene Tendenzen in der neueren Lutherforschung" (KD. 5, 1959, S. 146–164) im Rahmen eines Literaturberichtes über Neuerscheinungen der letzten Jahre. Die Frage des Gesetzes in Luthers Theologie und sein Glaubensbegriff stehen im Vordergrund vor allem der nordischen Forschung. Die Frage der Methode der Lutheruntersuchungen gibt Anlaß, vor allem an Bizers Buch „Fides ex auditu" (1958) Kritik zu üben, das durch eine historische Frage Antwort auf eine systematische Frage sucht und damit fast notwendig zu einer einseitigen Gesamtschau kommt.

Martin Doerne: „Die Versuchung Christi in Luthers Predigt", führt an einem Einzelbeispiel (Luther 1959, S. 1–23) tief in die Eigenart von Luthers Theologie und Evangelienauslegung ein. Christus siegt und lehrt uns siegen in einem Kampf, der kein Ende hat.

Adolf Sperl: „Eine bisher unbeachtete Vorlesung Melanchthons über den Römerbrief im Herbst 1521" (ZKG. 69, 1958, S. 115–120), weist als Vorlage für die von Luther 1522 ohne Wissen Melanchthons veröffentlichten „Annotationes" eine bisher unbekannte Vorlesung nach, für die Melanchthon erstmals seine griechische Ausgabe des Römerbriefes zugrunde gelegt hat.

Leonhard von Muralt gibt einen Bericht über „Der Fortgang der Zwingli-Ausgabe" (Zwingliana 11, 1959, S. 61–63). Er rechnet für 1963 mit dem Abschluß. Für die Zwingliforschung wichtig ist die „Bibliographie Oskar Farner", die *Ruth Cohn* zusammengestellt hat (ebd., S. 56–61). Die meisten der 91 Titel betreffen den Züricher Reformator.

Wilhelm Niesel: „Où en sont les publications calviniennes?" (RR. 10, 1959, H. 2, S. 1 bis 12), berichtet zunächst über die Neuausgaben von Calvins Werken und sodann über die wichtigsten der 1200 Publikationen über Calvin in den letzten 50 Jahren. *Karl Barths* Studie, „Calvin als Theologe" (ThLZ. 84, 1959, Sp. 241–244), ist in ihrer gedrängten Kürze mehr für seine eigene Stellung zu Calvin als für den Reformator wichtig. Anläßlich der Gedenktage dieses Jahres fragt *Jean Cadier* nach der „Actualité de Calvin" (RThPh. 1959, S. 105–114) in einem Sonderheft der Zeitschrift, das der Universität Genf zu ihrem 400jährigen Jubiläum gewidmet ist. Er sieht diese Aktualität nicht zuletzt in Calvins Eintreten für die Einheit des Protestantismus. *Otto Weber* führt diesen Gedanken weiter: „L'Unité de l'église chez Calvin" (ebd., S. 153–165). Er

untersucht die theologische Grundlage, auf der Calvins Eintreten für die Kircheneinhei beruht, das nach dem Consensus Tigurinus an der lutherischen Orthodoxie scheitern sollte *Henri Meylan:* „Martyrs du diable" (ebd., S. 114–130), legt von der alten Kirche aus gehend die Ketzerlehre Calvins und Bezas dar, die sich vor allem in der Einstellung z den Wiedertäufern und Servet zeigt, und feiert das Recht auf Irrtum als eine Grund lage des Protestantismus. In einem Vorbericht auf die bevorstehende Ausgabe vo Bezas Korrespondenz interpretiert *Henri Meylan* den letzten Brief Bezas an Calvi (1558) neu: „En Marge de la correspondence de Th. de Bèze. Un hérétique oublié" (ebd S. 177–181). Es ist in dem Brief nicht von d'Anjou, sondern von Davion die Rede einem Gefährten von Alysius. Endlich gibt *T. F. Torrance* einen Überblick über „L'en seignement baptismal de Calvin" (S. 141–152), der von seiner Christologie her zu ver stehen ist.

Jean-Daniel Benoit: „L'Année 1559 dans les annales calviniennes" (RHPhR. 39, 1959 S. 103–116), gibt einen chronikalischen Bericht über das Entscheidungsjahr des Calvinis mus aus der Sicht des Reformators. Im Anschluß an das Buch Kingdons, „Geneva an the Coming of the Wars of Religion in France" (1956), setzt sich *Etienne Trocme,* „Un révolution mal conduite" (ebd. S. 160–168), mit den Ereignissen des Jahres auseinande und mißt Calvin die Schuld dafür zu, daß die Akademie in Genf zu spät gegründet un die Synode in Frankreich zu spät einberufen wurde, so daß der Tod Heinrichs II. i Sommer 1559 die neue Kirche ungerüstet gefunden hat. *Robert M. Kingdon* selb zeichnet „The Political Resistance of the Calvinists in France and the Low Countries (ChH. 27, 1958, S. 220–233) vornehmlich am Beispiel von Th. Beza und Ph. Marni Der Calvinismus lieferte dem revolutionären Protestantismus die Synodalverfassun die Führerschaft und die Theorie vom Widerstandsrecht. *Leo F. Solt:* „Revolutionar Calvinist Parties in England under Elizabeth I and Charles I" (ebd., S. 234–239 zeigt ergänzenderweise die Andersartigkeit der englischen Situation auf, für die King dons Thesen nicht zutreffen. *S. A. Burrell:* „The Covenant Idea as a Revolutionar Symbol: Scotland 1596–1637" (ebd., S. 338–350), ergänzt die Betrachtung für da vierte calvinistische Land, so daß die drei Aufsätze zusammen einen guten Überblic über die revolutionäre Theorie des Calvinismus ergeben.

André Biéler: „Calvin, l'argent et le capitalisme" (RR. 10, 1959, H. 1, S. 43–52 stellt nach einem Überblick über die Entwicklung der Forschung seit Sombart Calvi Äußerungen zusammen, um sodann einer mittleren Linie ohne besondere Originalit zuzuneigen. *W. Marichal:* „Essay sur la notion d'église chez Calvin". (RR. 10, 195 H. 2, S. 38–50), gibt einen knappen Abriß der calvinistischen Kirchenlehre, ohne de Anspruch, Neues aussagen zu wollen.

Täufer und Schwärmer

Georg Hunston Williams: „Studies in the Radical Reformation (1517–1618). A Biblic graphical Survey of Research since 1939" (ChH. 27, 1959, S. 46–69, 124–160), unte scheidet zwischen der „magisterial Reformation" der „normativen" Reformatore Luther, Zwingli, Calvin, Cramer usw. und der Radikalen Reformation, zu der er di Täufer, die Schwärmer und die evangelischen Rationalisten (Antitrinitarier, Soziane Unitarier) rechnet. Über die Forschungen in diesem Bereich gibt er einen dankenswerte weltweiten Überblick, der die früheren Berichte Köhlers und Teufels ergänzt und weite führt. *Hans Hillerbrand:* „Die gegenwärtige Täuferforschung. Fortschritt oder D

lemma" (Lebendiger Geist, Festschrift H. J. Schoeps, Brill, Leiden 1959, S. 48–65), untersucht den täuferischen Kirchenbegriff, die Lehre von der Nachfolge Jesu, den Biblizismus und die „Apolitie", um folgern zu können, daß sich trotz der Verschiedenheit des Ansatzes eine überraschend einheitliche Sicht des Täufertums feststellen läßt. Trotz zahlreicher Einzelkorrekturen wird die These Holls gerechtfertigt, daß die radikale Reformation, also Täufer- und Spiritualisten-Enthusiasten, eine Einheit bilden. *Gerhard J. Neumann:* „Eschatologische und chiliastische Gedanken in der Reformationszeit, besonders bei den Täufern" (Die Welt als Geschichte 19, 1959, S. 58–66), zeigt an Hand zahlreicher Quellenstellen, daß chiliastische Gedanken in der Reformationszeit weiter verbreitet waren, als man gemeinhin annimmt.

Es ist erstaunlich, wieviel neue Quellen zur Geschichte des Täufertums sich noch immer finden lassen. *Robert Friedmann* hat auf einem Bruderhof in Montana (USA) „The Oldest Known Hutterite Codex of 1556" (nicht 1566, wie im Titel) gefunden (MQR. 33, 1959, S. 96–107), der auf seinen 2400 Spalten 42 Schriften oder Gruppen von Schriften aus der Frühzeit des mährischen Täufertums enthält, so unter anderem die erste vollständige Sammlung von Riedemanns Sendschreiben. Der Codex hat die Wanderungen der Brüder von Mähren über Südrußland nach Amerika mitgemacht. *Heinold Fast* und *John H. Yoder* können einen unveröffentlichten Brief Heinrich Bullingers an den Berner Prediger Haller für das Zofinger Gespräch 1532 mitteilen („How to Deal with Anabaptists: An Unpublished Letter of Heinrich Bullinger", ebd., S. 83–95), der, nicht für die Öffentlichkeit bestimmt, Bullingers Ansichten echter wiedergibt als seine gedruckten Stellungnahmen. *William Klassen:* „Pilgrim Marpeck's Two Books of 1531" (ebd., S. 18–30), kann zwei bisher nur dem Titel nach bekannte Schriften Marpecks in je einem Druck in London und Stuttgart nachweisen. Die Schriften sind wichtig für die frühe Scheidung der Täufer von den Schwärmern. *Gerhard Hein* berichtet über „Anabaptists in Frankfort on the Main" (ebd., S. 69–72) im 16. Jahrhundert. *Hans J. Hillerbrand* weist auf „Remarkable Interdependencies between Certain Anabaptist Doctrinal Writings" hin (ebd., S. 73–76). Zahlreiche Artikel der „Erkanntnus" des Frankenthaler Gesprächs 1572 stimmen mit den Schleitheimer Artikeln (1527) und den Hutterischen „Fünf Artikeln" (1547) überein. *Peter Kawerau:* „Zwei unbekannte Wiedertäufer-Drucke" (ZKG. 69, 1958, S. 121–126), kann in zwei jetzt in der Basler Bibliothek befindlichen Hagenau-Drucken eine Erklärung des Judasbriefes durch Melchior Hoffmann und eine des Jacobusbriefes (die ihn gegen Luther verteidigt) durch Johannes Eisenburgk nachweisen. Beide Schriften stammen aus dem Jahre 1534. *John Howard Yoder:* „Balthasar Hubmaier and the Beginnings of Swiss Anabaptism" (MQR. 33, 1959, S. 5–17), gibt drei Kapitel aus seiner Basler Dissertation „Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren in der Schweiz" (1959) in englischer Übersetzung. Er zeigt, daß sich die Anschauungen, die später Hubmaiers Sonderstellung im Täufertum begründen, schon in Waldshut finden. *Robert Friedmann* behandelt „Leonhard Schiemer and Hans Schlaffer: Two Tyrolean Anabaptists Martyr-Apostles of 1528" (ebd., S. 31–41). Beide fast gleichzeitig hingerichteten Männer haben in der Haft zahlreiche Schriften verfaßt, die für die Gedankenwelt des Tiroler Täufertums aufschlußreich sind. Sie werden, soweit noch nicht geschehen, im zweiten Band der „Glaubenszeugnisse oberdeutscher Täufer" veröffentlicht werden. *J. ten Doornkaat Koolman* veröffentlicht und interpretiert „Een onbekende brief van Dirk Philips" (NAK. 43, 1959, S. 15–21), den Philips um 1550 über die Gottheit und Menschwerdung Christi seinen Glaubensbrüdern schreibt, um seinen Glauben gegen die Calviner ebenso wie gegen die Trinitarier abzusetzen.

Robert Friedmann: „Hutterian Pottery or Haban Fayences" (Mennonite Life 13, 1958, S. 147–152), gibt einen gut bebilderten Überblick über die in tschechischen und ungarischen Werken ausführlich behandelte Töpferei der mährischen Habaner, vor allem im 17. Jahrhundert.

Hermann Goebke: „Neue Forschungen über Thomas Müntzer bis zum Jahre 1520. Seine Abstammung und die Wurzeln seiner religiösen, politischen und sozialen Ziele" (Harz-Zeitschrift 9, 1957, S. 1–30), bringt sehr wichtige Hinweise auf Müntzers Familie in Stolberg, Aschersleben und Quedlinburg. Wenn er freilich nachzuweisen sucht, daß Müntzer bereits 1468 (statt 1490) geboren wurde und Augustinermönch war, ehe er 38jährig in Leipzig zu studieren begann, dann sind dies noch Hypothesen. Vollends aber wird man der Auffassung nicht folgen können, daß Müntzers Lehre von Staupitz bestimmt sei und daß es beim Gelingen seiner Reformation keine Kirchentrennung gegeben hätte.

Doris Rieber: „Sébastian Franck 1499–1542" (BHR. 21, 1959, S. 190–204), charakterisiert knapp die Grundgedanken Francks und geht vor allem auf seine Nachwirkungen ein. Wertvoll ist die ausführliche Bibliographie (S. 201–204). *Gottfried Maron:* „Die Anschauung von der religiösen Unmittelbarkeit bei Kaspar von Schwenckfeld, seine Stellung zu den Sakramenten und sein Urteil über Katholizismus, Reformation und Täufertum" (Jb. d. schles. Friedrich-Wilhelm-Universität in Breslau 5, 1959, S. 24–55), sieht, im Anschluß an seine Göttinger Dissertation über „Individualismus und Gemeinschaft bei Schwenckfeld" (1955), Schwenckfeld als frühen Separatisten, dessen Kirchenbegriff von dem Verständnis der Absonderung her geprägt wurde, die durch seine Lehre von der Unmittelbarkeit bestimmt ist. Dadurch ist seine Kritik der Sakramente wie des Luthertums und Täufertums bestimmt, so daß er nur in der Mystik und im jungen Luther nicht das kreatürliche antichristliche Prinzip wirksam sieht; sie allein entgingen der Absonderung, weil sie sich selbst wieder absonderten.

Gerhard Eis kann über „Eine medizinisch-alchemistische Sammelhandschrift des Augsburgers Paracelsisten Gabriel Örtel" in Überlingen berichten (AKuG. 40, 1958, S. 251 bis 262). Die Handschrift wurde 1613 geschrieben und enthält einige unbekannte, wohl von Paracelsus stammende Stücke, die abgedruckt werden.

Katholizismus

Bernhard Stasiewski: „Katholisches Leben im Zeitalter der Glaubensspaltung" (Theol. Revue 54, 1958, Sp. 193–200), bespricht ausführlich die letzten Bände der gleichnamigen, von dem „Corpus Catholicorum" herausgegebenen Sammlung. Die Lehre von der Kirche in der „Tewtschen Theologey" Bertholds von Chiemsee, die *Franz X. Ramberger* nachzeichnet (Münchener Theol. Z. 9, 1958, S. 97–109), verteidigt die katholische Kirchenlehre maßvoll gegen die Reformatoren. Berthold Pürstingers Schrift ist die erste Laiendogmatik in deutscher Sprache. *Hubert Jedin:* „Weltmission und Kolonialismus" (Saeculum 9, 1958, S. 393–404), gibt im Rahmen eines Vortrages den geschichtlichen Hintergrund für das in der Gegenwart so brennende Problem.

John P. Dolan: „Witzel et Érasme à propos des sacraments" (Revue hist. Eccl. Belge 54, 1959, S. 129–142), will vor allem nichtdeutschen Lesern auf Grund der zahlreichen in den letzten Jahren erschienenen Arbeiten über Georg Witzel einen Überblick über dessen Theologie geben. Witzel war gewiß stark von Erasmus bestimmt, unterschied

sich von ihm aber durch seine Bindung an die Kirche, vor allem aber durch seine Einstellung zur Liturgie.

Nikolaus Öry: „Suarez in Rom, seine römische Lehrtätigkeit auf Grund handschriftlicher Überlieferung" (Z. kath. Th. 81, 1959, S. 133–162), untersucht auf Grund der handschriftlichen Überlieferung (das heißt nach Kollegnachschriften, die in Dillingen, Karlsruhe und Rom erhalten sind) die römische Lehrtätigkeit in den Jahren 1580–1585. Er kann für diese Frühjahre nicht nur einen genauen Vorlesungsplan aufstellen, sondern vor allem nachweisen, daß die Vorlesungen neben der Ausgabe der Werke ihren eigenen Wert haben und daher eine wichtige Quelle für die theologische Entwicklung des Suarez sind. Sie läßt sich nunmehr deutlicher als bisher erfassen. *Christoph Weber* unterbaut seine Darstellung „Die Jesuiten in Fulda" (Fuldaer Geschichtsblätter 34, 1958, S. 8–22) durch Regesten (S. 22–72), die auch die jährlichen Berichte an den Ordensgeneral in Rom, die in Fulda erhalten sind, berücksichtigt; sie sind vor allem für die Jahre nach der Gründung (1573) ergiebig.

Kaiser und Reich

Seit Ulmanns bereits 1886 erschienener Biographie ist keine wissenschaftliche Gesamtdarstellung Kaiser Maximilians I. mehr erschienen. Es ist daher dankenswert, daß *Rudolf Buchner* die Einleitung, die er der Neuausgabe des „Weisskunig" vorausgeschickt hat, jetzt auch gesondert hat erscheinen lassen (Persönlichkeit und Geschichte, H. 13, Musterschmidt, Göttingen 1959, 96 S.). In großen Linien wird hier unter Einarbeitung der Einzelforschungen der letzten Jahrzehnte ein gültiger Überblick über das Leben des Kaisers gegeben. Ergänzt wird Buchners Schrift durch die Studie von *Heinrich Fichtenau*, „Der junge Maximilian 1459–1482" (Österreich-Archiv, R. Oldenbourg, München, 50 S., 6,– DM). Da Ulmanns Darstellung erst 1486 mit der Königswahl einsetzt, kann Fichtenau erstmals aus den Quellen die Jugendgeschichte des Kaisers, seine Kindheit und Lehrjahre in Wiener Neustadt (seine „Schulbücher", schön gemalte Codices sind noch erhalten), die burgundische Heirat und seinen Aufenthalt in den Niederlanden bis zum Tode Marias 1482 darstellen. Die harte und freudlose Jugend, vor allem die politische Lehrzeit in Burgund haben entscheidend auf Wesen und Politik des Kaisers eingewirkt.

Franz Petri: „Die früheren Habsburger in der niederländischen Geschichte" (Verlag van de Algemene Vergadering van het Hist. Genootschap 27, S. 11x–46x), verficht gegenüber der „nationalen" Wertung des letzten Jahrhunderts eine positivere Einstellung zu der geschichtlichen Leistung der Habsburger von Maximilian I. bis zu Karl V. in den Niederlanden. Bei allem Universalismus war ihre Regierung nicht Fremdherrschaft, sondern Fortsetzung und Krönung der Burgunderzeit und ist für die politische Einheit der Niederlande grundlegend gewesen. So waren die Teile fest genug zusammengewachsen, als unter Philipp II. der Bruch zwischen den Niederlanden und den spanischen Habsburgern unvermeidlich wurde. *Hermann Wiesflecker:* „Maximilian I. und die habsburgspanischen Heirats- und Bündnisverträge von 1495–1496" (MIÖG. 67, S. 1–52), untersucht diese Verträge erstmals auf Grund der – anhangsweise beigegebenen – Quellen und zeigt, daß Bündnis und Heirat als natürlicher Abwehrakt gegen den Überfall Frankreichs auf Italien sich ergaben. Auch Ferdinand I., der eigentliche Urheber des Bündnisses, konnte aber die Folgen nicht ahnen, doch sind diese nicht nur Zufall, sondern entsprechen der historischen Gesamtentwicklung, den besonderen Bedürfnissen des atlantischen Gleichgewichts. Maximilian I. stand zunächst der Doppelhochzeit sehr zurückhaltend

gegenüber, hat aber seit 1500 ihre weltgeschichtliche Bedeutung erkannt. Auf „Ladislau Suntheym, einen Historiker aus dem Gelehrtenkreis um Maximilian I." lenkt *Fritz Eheim* die Aufmerksamkeit (MIÖG. 67, 1959, S. 53–91). Ausführlich bespricht er dessen handschriftlich überlieferte genealogischen Arbeiten, in denen sich Suntheym (1513) nicht als Humanist, sondern als Mann des Übergangs erweist.

Erstaunlicherweise kann *Hermann Wiesflecker*, „Maximilian I. und die Wormser Reichsreform von 1495" (Z. d. Hist. Vereins für Steiermark 49, 1958, S. 3–66), die erste Spezialuntersuchung seit Ulmanns Biographie des Kaisers über den Wormser Tag geben; das ist um so nützlicher, als Ulmann selbst das Kapitel über die Reichsreform für den schwierigsten und vielleicht wenigst gelungenen Teil seines Werkes hielt. Den entscheidendsten Mangel der Reform sieht W. in der ungelösten Führungsfrage. Doch wendet er sich nachdrücklich gegen die Auffassung, daß Maximilian ein Gegner der Reform gewesen sei, der ihr nur aus außenpolitischen Gründen zugestimmt habe. Er sieht vielmehr das Verhängnis darin, daß Bertold von Mainz und Maximilian im Grunde von gleichen Grundauffassungen ausgegangen sind, Maximilian dies aber nicht erkannte und den Erzkanzler brüskierend beiseite schob.

Stephan Skalweit: „Karl V. und die Nationen" (Saeculum 9, 1958, S. 379–403), betont richtig, daß vor 100 Jahren für den Kaiser kaum Gedenkfeiern in Deutschland, Italien, Frankreich oder selbst in Spanien möglich gewesen wären, während heute, nach der Überwindung der damals vorherrschenden nationalstaatlichen Idee, ein neues Verhältnis zu dem Kaiser und den Grundideen seiner Politik gegeben ist. Seine dynastisch Gebundenheit ließ ihn die unterschiedlichen Traditionen, die ihm aus dem burgundischen, spanischen, deutschen und italienischen Raum nacheinander zuwuchsen, aufnehmen, ohne in einer von ihnen ganz aufzugehen. *Heinrich Lutz* zeichnet in seinem Gedenkvortrag „Karl V. und Bayern, Umrisse einer Entscheidung" (Z. bayr. Landesgeschichte 22, 1959, S. 13–42) auf Grund weitergreifender Forschungen in scharfgestochenen Linien die wechselvolle Entwicklung nach, in der es Wilhelm IV. verstand, in Partnerschaft und in Ringen mit dem Kaiser die Fundamente für Bayerns europäische Stellung in der Gegenreformation zu legen. Auch Lutz betont, daß erst die Überwindung des nationalstaatlichen Denkens den Blick für das Verständnis des bayrisch-habsburgischen Verhältnisses freigegeben habe. Ebenso sind für *Hugo Hantsch*, „Die Organisation des Donauraumes unter Karl V." (Der Donauraum 4, 1959, S. 17–23), die Kriege Karls V. die Auseinandersetzung der universal-abendländischen Idee mit der Idee des geschlossenen und autonomen Nationalstaates, eine Auseinandersetzung, die die habsburgische Monarchie bis zu ihrem Untergang bestimmte. Sie entsprach damit auch nach dem Urteil R. Tylers dem eigentlichen Wesen der Philosophie des Kaisers.

Lutz Hatzfeld: „Staatsraison und Reputation bei Kaiser Karl V." (Z. f. Religions- und Geistesgeschichte 11, 1959, S. 32–58), gibt eine wichtige Ergänzung zu dem Problem der Staatsraison. Er zeigt, daß auch in der politischen Ideengeschichte der institutionelle Flächenstaat mit Amtscharakter in Wettbewerb mit dem Personalverbandsstaat des Mittelalters tritt. Die stark charismatisch bestimmte Idee der Reputation, die sich mit dem Ausdruck Prestige wahrlich nicht umschreiben läßt und ursprünglich allein dem Kaiser vorbehalten war, ist Karl V. ganz eigentümlich, wie gerade im Schmalkaldischen Krieg deutlich wird, während zum Beispiel Landgraf Philipp von Hessen den Ausdruck eigentlich nur bei seiner Unterwerfung in Halle gebraucht. Seinem Staatsdenken ist er an sich ebenso fremd, wie den Reformatoren, wie H. am Sprachgebrauch erweisen kann. Weil Karl vor Metz seine „Reputation" verlor, beschritt er den Weg des modernen Königs

opfers. Doch über sein Scheitern hinaus wirkt der Gedanke der Reputation weiter, bis er sich bei Rohan und Richelieu zur Staatsraison wandelt.

Gerhard Dunken: „Zwei zeitgenössische Berichte aus dem großen Bauernkrieg" (Z. f. Geschichtswissenschaft 7, 1959, S. 160–162), referiert über zwei Berichte über die Niederwerfung des Bauernkriegs in Süddeutschland u. d. Elsaß, die sich im Merseburger Archiv befinden (früher Berlin) und von mir in meinem „Bauernkrieg" (1933) benutzt wurden.

Gerhard Müller: „Johann Eck und die Confessio Augustana – zwei unbekannte Aktenstücke vom Augsburger Reichstag 1530" (Quellen u. Forschungen aus ital. Archiven 38, 1958, S. 205–242), druckt ein Gutachten Ecks über die Confessio Augustana vom August 1530 und Ecks Bericht an Campeggio über die Verhandlungen des Vierzehner-Ausschusses ab und interpretiert diese wichtigen, bisher unbekannten Quellenstücke, die auf Ecks Stellung neues Licht werfen. Sie sind ihm Material für seine Haltung bei den Religionsgesprächen 1540 gewesen.

In Fortsetzung seiner Studien zur Torgauer Hochzeit (vgl. o. S. 93) behandelt *Roderich Schmidt* „Johannes Bugenhagen als Mittler in den politischen Eheverhandlungen zwischen Pommern und Sachsen 1535–36" (ZKG. 69, 1958, S. 79–97). Die abgedruckten Briefe des Kurfürsten Johann Friedrich und seines Kanzlers Gregor Brück an Bugenhagen (eine wertvolle Ergänzung zu Bugenhagens Briefwechsel) zeigen, wie stark des Reformators Einfluß auf die Vermittlung dieser politisch und konfessionell gleich wichtigen Eheverbindung gewesen ist.

Heinz Mackensen: „The Diplomatic Role of Gasparo Cardinal Contarini at the Colloquy of Ratisbon of 1541" (ChH. 27, S. 312–337), geht in Ergänzung zu einer Studie über Contarinis theologische Rolle bei dem Regensburger Religionsgespräch, die in dieser Zeitschrift erscheinen soll, seiner diplomatischen Aufgabe nach, wobei es bei diesem theologisch hochgebildeten Diplomaten freilich kaum möglich ist, die beiden Bereiche zu trennen, denn auch seine diplomatische Haltung fußt auf seinem Reformkatholizismus, seinem Streben nach Ausgleich, in dem er 1541 mit Karl V. übereinstimmte.

Erik Hühns: „Nationale Propaganda im Schmalkaldischen Krieg" (Z. f. Geschichtswissenschaft 6, 1958, S. 1027–1248), druckt ein Kapitel aus seiner ungedruckten Berliner Dissertation (1956) über „Anfänge nationalen Fühlens im deutschen Volke am Ausgang des Mittelalters" ab. Er zeigt, daß beide Parteien das vorhandene Nationalgefühl für ihre Propaganda nutzen, wobei sich die schmalkaldische Propaganda vor allem an die Stände, nicht das Volk wendet und unter Freiheit die ständische Libertät versteht.

Hubert Jedin fragt: „An welchen Gegensätzen sind die vortridentinischen Religionsgespräche zwischen Katholiken und Protestanten gescheitert?" (Theologie und Glaube 48, 1958, S. 50–55). Den tiefsten Gegensatz sieht er in Augsburg (1530) ebenso wie in Regensburg (1541) im Kirchenbegriff gegeben.

Heinrich Lutz: „Die Kurie und der Regensburger Reichstag 1556/57" (Quellen und Forschungen aus ital. Archiven 38, 1958, S. 277–288), veröffentlicht eine Denkschrift vom Herbst 1556, die auf die Haltung Pauls IV. Rückschlüsse erlaubt, auch wenn die Denkschrift mehr die Meinung der mit der deutschen Frage vertrauten Kurienkreise als die des Papstes wiedergibt.

Landesgeschichte

Im 6. Band der „Lebensbilder aus dem Bayrischen Schwaben", den wiederum *Götz Freiherr von Pöllnitz* herausgegeben hat (Max Hueber, München 1958), findet sich eine

größere Zahl von Lebensbildern aus der Reformationszeit. *Norbert Lieb* schildert „Die Augsburger Familie Seld" (S. 38–87), deren Glieder in Augsburg als Goldschmiede Hervorragendes geleistet haben, deren bedeutendstes Glied aber der Reichsvizekanzler Georg Sigismund Seld (1516–1565) war, der letzte Reichsvizekanzler Karls V., ebenso wie Reichshofvizekanzler Ferdinands I. und Maximilians II., auch in der großen Politik sichtlich ein Vertreter durchaus bürgerlichen Geistes. Dieses Bürgertum vertrat auch der Bürgermeister Ulrich Artzt, dessen Leben *Friedrich Blendinger* nachzeichnet (S. 88–130). Artzt war von 1505 bis zu seinem Tode 1528 Bürgermeister Augsburgs und als Bundesrat und Städtehauptmann einer der maßgeblichsten Führer des Schwäbischen Bundes sowohl in dem Württembergischen Krieg wie vor allem im Bauernkrieg. Unbeirrt blieb er der alten Kirche treu. *Hubert Freiherr von Welser* schildert den im Bunde mit den Welsern hochgekommenen Lukas Rem (1481–1541), den Pionier des oberdeutschen Überseehandels, vor allem in Portugal (S. 166–188). Johannes Eck (1486–1543), dessen Biographie überaus gerecht abwägend *Friedrich Zoepfl* gibt (S. 186–216), stammte aus dem Gebiet von Ottobeuren. Hochbegabt, ohne eigentlich schöpferisch zu sein, ein Bewahrer des Überlieferten, kein Fährmann zu neuen Ufern, ein Mann, bei dem Wissen und Leben nicht wie bei Luther eine letzte Einheit bildeten, dennoch der Mann, der mehr als ein anderer der Reformation Grenzen zu setzen verstand und dadurch weltgeschichtlich Bedeutung gewann. Ganz anders „Sebastian Franck" aus Donauwörth, dieser mystische Gottsucher, dessen Leben immer wieder zur Darstellung reizt und dem *Maria Zelzer* gerecht zu werden versucht (S. 217–237). Das Leben des „Pfalzgrafen Wolfang von Neuburg" (1559–1569) von *Barbara Kurze* (S. 292–322) ist typisch für den streng lutherisch gesinnten Kleinfürsten der zweiten Generation, dessen Ehrgeiz sein Land keinen genügenden Wirkungskreis bot. Als Führer der deutschen Hilfstruppen für die französischen Hugenotten ist er früh gestorben. Auch dem Augsburger „Bischof Johann Egolf von Knöringen" ist nur eine kurze Wirksamkeit (1573–1575) vergönnt gewesen. *Otto Bucher* faßt in einer knappen Skizze (S. 323–334) frühere ausführliche Studien über diesen Kirchenfürsten zusammen. Er wurde vor allem durch sein Eintreten für das kanonische Zinsverbot bekannt. *Arthur Maximilian Miller* schildert den Kaufmann „Joseph Freyberger" zu Füssen, der sein Eintreten für die Schweden im Dreißigjährigen Krieg 1633 mit dem Tode büßen mußte, ein Mann, der in seinem ehrlichen Wollen durch die Zeit überfordert und von ihr zerrieben wurde (S. 315–371).

Robert Dollinger: „Regensburg und der österreichische Protestantismus nach der Pax Augustana" (Z. bayr. KG. 29, 1959, S. 71–96), kann den ungemein starken Einfluß belegen, den die Reichsstadt vor allem in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auf die Ausbreitung, Vertiefung und Stärkung des Protestantismus in Österreich ausgeübt hat.

Leonhard von Muralt: „Renaissance und Reformation in der Schweiz" (Zwingliana XI, 1, 1959, S. 123), betont, daß es gewiß in der Schweiz keine Renaissancekultur gegeben hat, daß aber Elemente der Renaissance sich nicht nur in der Kunst, in der Volkswirtschaft, sondern vor allem in der Herausbildung des Stadtstaates bemerkbar machen. Dieser Stadtstaat gewann aber für die Durchsetzung der Reformation entscheidende Bedeutung. Die Reformation führte die Kulturelemente der Renaissance fort und überwand ihre zerstörenden Gefahren. So entstanden auch in der Schweiz aus Renaissance und Reformation die Fundamente der modernen Welt.

Walter Menn: „Medizin und katholische Restauration" (Z. f. G. des Oberrheins 106, 1958, S. 364–395), zeichnet auf Grund der Speyerer Domkapitelprotokolle die Lebens-

geschichte des Freiburger Medizinprofessors und Speyerer Domdekans Johann Wolfgang von Bienheim (1587–1635) nach, auf dessen Jugendschrift, eine „Medicina Universalis", Diepgen und Menn schon früher hingewiesen haben (Deutsche Mediz. Wochenschrift 81, 1956, S. 1616–1619). Das Leben dieses von lutherischen Eltern abstammenden Reichsritters im Dienste der alten Kirche, sein Kampf gegen seinen franzosenfreundlichen Bischof im Dreißigjährigen Krieg und sein Tod in französischer Gefangenschaft sind Zeugnisse nicht eines überaus bedeutenden Mannes, aber doch eines in vieler Hinsicht typischen Lebenslaufes in dieser wirren Zeit.

Georg Biundo behandelt aus den Akten „Die General- und Spezialvisitation in den Ämtern Meisenheim und Landsberg im Jahre 1585" (Bll. f. pfälz. KG. 25, 1958, S. 19–31, 59–67), in den Jahren 1559 und 1591 (ebd., S. 103–118) und „im Amt Neukastel und in der Guttenberger Gemeinschaft im Jahre 1605" (ebd., S. 152–164). 25 Jahre lang hat Biundo die „Blätter" herausgegeben und ihnen nicht zuletzt durch seine Beiträge ihr Gesicht als eine der wertvollsten Quellstuben regionaler Kirchengeschichte gegeben. *Walter Koch:* „Die Gründung der Zweibrücker Landesschule zu Hornbach und die Anfänge der Zweibrücker Konsistorialverfassung" (ebd., 26, 1959, S. 2–19), interpretiert das Gutachten des Straßburger Lutheraners Marbach (1558), das die Grundlage für das Zweibrücker Kirchen- und Schulwesen bis zum Dreißigjährigen Krieg gebildet hat. Im Unterschied zu Kurpfalz hat Zweibrücken ein Konsistorium, keinen Kirchenrat, das aber nicht, wie Sintzinger vorschlug, mit der Schulneugründung verbunden wurde.

Ludwig Lenhart kann auf Grund der im Schloß-Archiv Vollrads im Rheingau aufgefundenen Protokolle „Die Mainzer Synoden von 1548 und 1549" darstellen (A. f. mittelrhein. KG. 10, 1958, S. 67–111). Die Diözesansynode von 1548 und die nachfolgende Provinzialsynode reihen sich ein in die Versuche Karls V., bis zur Entscheidung des Konzils eine nationale Regelung der Kirchenfrage einzuleiten und die bereits Getrennten auf eine Interimsreligion zu verpflichten. Die kaiserlichen Bestrebungen waren durch die päpstliche Indultbulle gebilligt worden, die im Gegensatz zu Köln von dem Mainzer Erzbischof Sebastian von Heusenstamm und seinem Weihbischof Michael Helding gutgeheißen und zur Grundlage ihrer Reformpolitik gemacht wurde. Die beiden Synoden sind daher ein wichtiges Zeugnis für den Reformkatholizismus der Zeit.

Ingeborg Klettke-Mengel, die vor einiger Zeit den Briefwechsel der Herzogin Elisabeth mit ihrem Schwiegersohn Albrecht von Preußen veröffentlicht hat, skizziert jetzt „Elisabeth von Braunschweig-Lüneburg als reformatorische Christin" (Jb. d. Gesellschaft f. niedersächs. KG. 56, 1958, S. 81–96), indem sie zunächst den überaus reichen Gebrauch von Bibelzitaten in den Briefen der Herzogin belegt und zum anderen ihre Stellung im Osianderstreit untersucht. Hier versuchte die Herzogin ausgleichend zu wirken. Ein Gutachten von ihrer Hand (1551) wird abgedruckt. *Bernhard Lange* stellt „D. Gottschalk Krise in seiner Bedeutung für die Reformation in der Stadt Braunschweig und im Fürstentum Lüneburg" dar (ebd., S. 97–149). Der Braunschweiger Benediktinermönch hat in seiner Geburtsstadt bis zu seiner Vertreibung 1523 die Grundlage der neuen Lehre gelegt. Er hat sodann in Celle entscheidend an der Durchführung der Reformation mitgewirkt. Das Artikelbuch (1527) geht in seinen Grundzügen auf ihn zurück. Endlich hat er bis zu seinem Tode (1540) als Superintendent in der Nebenresidenz Harburg gewirkt und auf Herzog Ernst den Bekenner wie dessen Bruder Otto starken Einfluß gehabt.

Horst Fuhrmann: „Heinrich Rantzaus römische Korrespondenz" (AKuG. 41, 1959, S. 63–89), erhellt, wie Rantzau, Schleswig-Holsteins berühmtester Humanist und lang-

jähriger Statthalter (1556–1598), aus seiner humanistischen Vorstellungswelt heraus trotz seiner betont protestantischen Glaubenshaltung in seinem Briefwechsel die Konfessionsschranken überspringt und selbst mit römischen Kirchenfürsten korrespondiert, so daß diese ihn fälschlich für einen Katholikenfreund hielten, auch ein Beitrag zum Konfessionsstand der Zeit.

Emil Waschinski: „Nikolaus Kopernikus als Währungs- und Wirtschaftspolitiker 1519–1528" (Z. f. G. und Altertumskunde Ermlands 29, 1958, S. 389–427), druckt eine bereits 1941 im 16. Elbinger Jahrbuch erschienene, aber durch den Krieg fast verschollene Studie in überarbeiteter Form neu. Wenngleich die Denkschriften schon wiederholt gedruckt wurden, ist die ausführliche Interpretation durch einen besonderen Kenner der wirren preußischen Währungsverhältnisse sehr zu begrüßen, erscheint doch Kopernikus nunmehr auch als „der große Nationalökonom des Preußenlandes" mit tiefer Einsicht in die wirtschaftlichen Bedingtheiten. *Ernst Manfred Wermter* behandelt „Reformversuche im Ermland vor dem Konzil von Trient" (ebd., 29, 1958, S. 428–437), kann freilich, wenn man von dem Bischof Lukas Watzenrode (1489–1512) absieht, nur von sehr schwachen Reformansätzen berichten. Doch haben Ferber und Dantiskus durch ihre Abwehrhaltung gegen die Reformation die Grundlage für die nachtridentische Reform des Bischofs Hosius bereitet.

Frankreich

Georges Wildenstein: „L'Imprimeur Libraire Richard Breton et son inventaire après décès 1571" (BHR. 21, 1959, S. 364–379), weist nach, daß Breton, dessen Nachlaßinventar er abdruckt, einer der aktivsten hugenottischen Propagandisten in Paris gewesen ist. Daß Rabelais einen starken Einfluß auf Agrippa d'Aubigné gehabt hat, ist bekannt. *Jaques Bailbé:* „Rabelais et Aubigné" (BHR. 21, 1959, S. 380–419), zeigt erstmals in einer umfassenden Untersuchung, wie stark d'Aubignés Schaffen (nicht nur die „Confession de Sancy" und die „Aventures du Baron de Faenestre") durch Rabelais beeinflußt worden sind, auch wenn d'Aubigné nicht vermocht hat, das Unnachahmbare nachzuahmen. *F. Secret:* „Notes sur Guillaume Postel" (BHR. 21, 1959, S. 453–467), kann auf Grund ungedruckter Quellen wesentliche Nachrichten zum Leben des französischen Humanisten beisteuern. *H. J. Martin:* „Ce qu'on lisait à Paris au XVIe siècle" (BHR. 21, 1959, S. 222–230), weist an Hand der Werke von R. Doucet, A. Schultz und F. Lehoux über Pariser Bibliotheken im 16. Jahrhundert darauf hin, daß die erhaltenen 200 Inventare (eine überraschende Zahl!) zumeist von Juristen und reichen Bürgern stammen und daher nur einen kleinen Ausschnitt aus dem Verbleib der Unmasse von Büchern geben, die im 16. Jahrhundert gedruckt wurden. Allein die Gesamtauflage der in Paris gedruckten Werke berechnet Martin auf etwa 25 Millionen. Groß ist an ihnen der Anteil der religiösen Literatur, die im Gebrauch verschlissen wurde.

Philippe de Félice: „Le Synode National de 1559" (BPF. 105, 1959, A. 1–8), stellt die Quellen für diese grundlegende Synode zusammen, während *Michel Reulos,* „L'Organisation des Eglises reformées françaises et le Synode de 1559" (ebd., S. 9–24), das Werk der Synode in die Geschichte des Calvinismus und des französischen Staatslebens einordnet. *Emile-G. Léonard:* „Légende et Histoire du Synode de 1559" (Etudes évang. 19, 1959, S. 12–27), zeigt in seinem schönen Festvortrag, wie die Synode das ihr überbrachte Bekenntnis Calvins umgeformt und angepaßt hat. Die Synodalen waren keine Glaubenshelden, sondern gewöhnliche Menschen, die sich aber Gott stellten und die Gott

gebrauchte, manchmal bis zum Märtyrer hin. *Jacques Poujol:* „L'ambassadeur d'Angleterre et la Confession de foi du Synode de 1559" (BPF. 105, 1959, S. 49–53), teilt die gleichzeitigen Berichte des englischen Botschafters mit, aus denen sich ergibt, daß die Redaktion des Glaubensbekenntnisses nur der erste Akt war, dem die Übergabe an den König folgen sollte, die aber nicht zustande kam (vgl. auch oben, S. 256). *M. Cauvin:* „Dernière expédition de Montgomery dans le Cotentin 1574" (BPF. 104, S. 201–207), kann auf Grund ortsgeschichtlicher Studien die Landung Montgomerys auf der Halbinsel Cherbourg klären, die zu seinem Untergang führte. *C. R. Richter* referiert „Die Denkschrift des Metzer Intendanten Turgot vom Jahre 1698 über den Protestantismus" in Metz und Umgebung (Monatshefte für ev. KG. des Rheinlandes 8, 1959, S. 122–134). Turgot hat für den Thronfolger ein Mémoire über die 3 Bistümer geschrieben, das bisher ungedruckt geblieben ist. Im Kapitel über den Handel kommt er bezeichnenderweise auch auf den Protestantismus zu sprechen. Er rechnet noch mit 1700 heimlichen Protestanten, „aber es sind nicht die geringsten. Sie haben den Handel in der Hand", und ihnen gegenüber bedürfte es großer Geduld und Festigkeit. 1558 Erwachsene und 1836 Kinder (wobei die Frauen wesentlich überwiegen) kann er in Stadt und Land Metz als Neubekehrte verzeichnen.

Italien

D. Cantimori gibt einen Bericht über „Studi di storia della Riforma e dell'eresia in Italia e studi sulla storia della vita religiosa nella prima metà del 1500 (rapporto fra i due tipi di ricerca)" (Bolletino della Società di Studi Valdesi Nr. 102, Anno 56, S. 29 bis 38). *Mario Scaduto:* „Le Missioni di A. Possevino in Piemonte. Propaganda calvinista e restaurazione cattolica 1560–1563" (Archivum Hist. Soc. Jesu 28, 1959, S. 51–191), druckt 46 Stücke aus dem Briefwechsel Possevinis ab. Die meisten Briefe sind an P. Lainez gerichtet, doch stammt eine größere Zahl auch von dem Herzog Emmanuel Philibert, mit dem zusammen Possevino die Gegenreformation in Piemont durchgeführt hat. Die Briefe geben Aufschluß über seine Methoden.

Spanien

„The Spanish Heretic: Ciprano de Valera" ist aus dem Hieronimitenkloster St. Isidor in Sevilla hervorgegangen, von dort 1557 nach Genf geflohen und hat 1597 Calvins ‚Institutiones" ins Spanische übersetzt. *Lewis J. Hutton* (ChH. 27, 1958, S. 23–31) analysiert daher nicht nur die Schriften Valeras, sondern untersucht, wieweit sich seine Entwicklung aus seiner Ordensherkunft ableiten läßt. *Viktor Frankl:* „Der ‚Antijovio' des Gonzales Jiménez de Quesada als ideengeschichtliches Problem" (MIÖG. 66, 1958, S. 344–363), wertet diese von dem Eroberer Kolumbiens und Begründer Bogotas 1567 in Kolumbien geschriebene und erst 1952 von M. Ballesteros Gaibrois gefundene und herausgegebene bedeutende Gegenschrift gegen des Jovius Geschichtswerk anders als ein Herausgeber. Nicht in der abweichenden Tatsachenübermittlung (in der Jovius zuverlässig ist), sondern im Geistegeschichtlichen liegt der Wert dieser Schrift. Ihre Wurzel sieht F. in dem zugleich augustinischen und nominalistischen System des Gregor von Rimini, bei dem Quesada in Salamanca gehört haben mag. Der Traktat zeigt in seinem Nationalismus, seiner ghibellinischen Universalkaiseridee, seinem gotisch-ritterlichen

Kulturbegriff, wie in Spanien das Mittelalter bis in das 17. Jahrhundert dauerte und unmittelbar in den Barock übergeht, an dessen spanischen Beginn dieser Traktat zu stellen ist.

Niederlande

Horst Lademacher: „Stände und Statthalter zur Zeit des Prinzen Wilhelm I. von Oranien 1572–1584" (AKuG. 40, 1958, S. 222–250), knüpft an seine Dissertation über „Die Stellung des Prinzen von Oranien als Statthalter in den Niederlanden" (Rhein. Archiv 52, 1958) an, indem er den theoretischen Grundlagen für die neuen Rechte der Stände die politische Praxis gegenüberstellt und die Nachwirkung in der Republik aufzeigt. Das sind die Jahre, in denen sich die Umgestaltung der Monarchie zur Republik vollzog und die verfassungsrechtliche Neugestaltung neben der kriegerischen Auseinandersetzung in den Vordergrund tritt. Damit aber wird die Untersuchung ein wichtiger Beitrag zur Frage von Wunsch und Verwirklichung in der oranischen Politik, die für die Wertung des Oraniers letzthin entscheidend ist. Einen solchen neuen Versuch einer Gesamtdarstellung des Schweigers macht *Robert van Roosbroecke*, „Wilhelm von Oranien, der Rebell" (Persönlichkeit und Geschichte, Bd. 15, Musterschmidt, Göttingen 1959, 98 S.). *Ernst Bizer:* „Die reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus" (ZThK. 55, 1959, S. 306–372), ist ein erster Versuch, der sich auf die Niederlande beschränkt. Gisbert Voetius, das Haupt der Utrechter Theologie, hatte 1639 die Cartesanier als Atheisten verdächtigt. Wenn auch die heftige Auseinandersetzung, in die Descartes selbst eingriff, nicht ausgetragen wurde, so wurden doch auf die Dauer auch in Utrecht Cartesanier wie Ludwig von Wolzogen berufen.

England

H. Gareth Owen: „Parochial Curates in Elizabethan London" (Journal of Eccl. History 10, 1959, S. 66–73), lenkt auf Grund seiner Londoner These über „The London Parish Clergy in the Reign of Elizabeth I" (1957) den Blick auf diese unbepfründeten Kirchendiener, von denen 1561 noch nicht 10%, 1598 aber bereits die Hälfte graduiert waren.

Osteuropa

In dem ersten Band des von R. Stupperich für das von ihm geleitete Ostkircheninstitut herausgegebenen Jahrbuchs „Kirche im Osten – Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde" (Evang. Verlagswerk, Stuttgart 1958) gibt *Stupperich* selbst einen Überblick über „Der Protestantismus auf seinen Wegen nach Osteuropa" (S. 24–40), der von der Reformation bis zur Gegenwart führt. Er unterscheidet zwei Wege. Der eine führt von Schlesien und Preußen nach Polen, der andere von Pommern nach Livland und Rußland. „Besonderheiten der Reformation in Polen" sieht *Adam Schwarzenberg* (ebd., S. 52–64) in dem Nebeneinander sprachlich und völkisch verschiedener Gruppen, dem dadurch bedingten Reichtum an Bekenntnissen und Kirchenbildungen, dem Mangel an großen Führern und endlich dem früh bemerkbaren ökumenischen Zug. *Gotthold Rhode:* „Die Reformation in Osteuropa – Ihre Stellung in der Weltgeschichte und ihre Darstellung in den Weltgeschichten" (Festgabe für

Arthur Rhode, Gestalten und Wege der Kirche im Osten, Verlag Unser Weg, Ulm 1958, S. 133–162; ebenso, aber etwas gekürzt in Z. f. Ostforschung 7, 1958, S. 481–500), greift in einem großen Überblick über Stupperich hinaus, indem er auch den wichtigen Südosten einbezieht. Er betont vor allem die außerordentliche Vielfalt der Reformation, die in fünf Formen (Luthertum, Calvinismus, Brüdergemeinde, Antitrinitariertum und Täufertum) nach Osteuropa gekommen ist und mit Ausnahme von Preußen und Kurland ein Anliegen der Stände, nicht der Obrigkeit gewesen ist. Sehr aufschlußreich ist, daß seit Schlosser in den Weltgeschichten und den zusammenfassenden Darstellungen die Reformation in Osteuropa überhaupt kaum Berücksichtigung findet. Dies ist zweifellos eine beklagenswerte Lücke in unserem Geschichtsbild. *Eduard Kneifel* sieht „Die Gründe des Verfalls der Reformation in Polen" (ebd., S. 74–84) durchaus nicht allein in der Gegenreformation, sondern zunächst darin, daß der Protestantismus seiner geschichtlichen Aufgabe nicht gewachsen war. Er verstand es nicht, das Bauerntum zu gewinnen, beim Adel sprachen viel auch unlautere Motive mit usw. *W. Kuhn:* „Die Pfarrgemeinden im Raum der lutherischen Synode des alten Polens in ihrer zeitlichen und ständigen Schichtung" (ebd., S. 105–127), versteht es, von der Bevölkerungsgeschichte her einen Überblick über die Entwicklung der lutherischen Kirche in Polen seit der Reformation zu geben, die wesentliche Einsichten in ihre Struktur und die Bedingtheiten ihrer Entwicklung vermittelt. Der Literaturbericht, den *Gottfried Schramm* über die „Antitrinitarier in Polen 1556–1658" gibt (BHR. 21, 1959, S. 472–511), geht weit über einen Bericht hinaus und gibt fast eine Gesamtwürdigung der Bewegung, die Wilbur und Cantimori in den letzten Jahren in umfänglichen Werken untersucht haben. Schramms besondere Aufmerksamkeit gehört der Christologie der Antitrinitarier und ihrer Gesellschafts- und Staatskritik und damit der Frage, wieweit sie als eine Voraufklärung zu bezeichnen sind; eben diese Sicht hat auch die kommunistische Forschung sich mehrfach mit den Antitrinitariern beschäftigen lassen. Nach ihrer Vertreibung aus Polen, das mit seiner starr gewordenen Feudaltradition für die Bewegung keinen Raum ließ, fand der Sozinianismus erst in den Niederlanden wie in England die geistigen und sozialen Voraussetzungen für seinen Fortbestand vor.

Dreissigjähriger Krieg

Drei Vorträge behandeln „Landgraf Moritz der Gelehrte und Eschwege" (Aus dem Werraland, H. 2, Verlag A. Rossbach, Eschwege 1959, 24 S.). *Otto Perst* schildert „Lebensgang und Persönlichkeit des Landgrafen", der in Eschwege gestorben ist. *Theodor Griewank* betrachtet „Die kirchlichen Verbesserungspunkte in theologischer Sicht". Er sieht in diesen Verbesserungspunkten, durch die der Landgraf 1605 die Halbkalvinisierung der niederhessischen Kirche erzwang, bereits einen Biblizismus und Spiritualismus, die den Keim des westeuropäischen Rationalismus in sich trugen. *Kurt Holzapfel:* „Der Kampf um die Verbesserungspunkte in Eschwege", lenkt die Aufmerksamkeit auf eine einzigartige Quelle zur Frömmigkeitsgeschichte der Zeit. Der Landgraf hat in Stadt und Amt Eschwege die Haushaltungsvorstände über ihre Stellung zu den Verbesserungspunkten, das heißt vor allem zum Abendmahl und den Zeremonien, befragen lassen. Das Protokoll ist noch erhalten und verdiente volle Veröffentlichung.

Reinhard H. Seitz: „Die Exulanten der pfalz-neuburgischen Stadt Lauingen an der Donau" (Z. f. bayr. KG. 27, 1958, S. 141–150), kann zeigen, daß die 128 Familien, die

um 1620 die Stadt ihres Glaubens wegen verlassen mußten, 11,5 % der Gesamtbevölkerung ausmachten, aber 25 % des Steueraufkommens entrichteten, also zweifellos die Oberschicht bildeten. Sie fanden anscheinend zumeist in den benachbarten Reichsstädten Unterkunft. *Josef Plisenský:* „Die Universität Jena und der Aufstand der böhmischen Stände in den Jahren 1618–1620" (Wiss. Z. der Friedrich-Schiller-Universität Jena 7, 1957–1958, S. 441–449), skizziert auf Grund Weimarer Quellen die Teilnahme des Herzogs Johann Ernst von Sachsen-Weimar (des älteren Bruders Herzog Bernhards) am Böhmischen Aufstand, eine Nebenfrucht seines 1958 erschienenen Buches über die niederländische Politik und die Schlacht am Weißen Berge, denn auch Johann Ernst stand in niederländischen Diensten.

Stuttgart-Hohenheim *Günther Franz*

Buchbesprechungen

Lewis W. Spitz: Conrad Celtis. The German Arch-Humanist. Cambridge: Harvard University Press 1957. X, 142 S., $ 3.25.

Konrad Celtis (1459–1508) ist eine der wenigen wirklich dichterischen Begabungen der Wende des 15. zum 16. Jahrhundert. Unser Interesse gilt ihm aber auch deswegen, weil er bahnbrechend für die Entdeckung und Aufhellung des germanischen Altertums, für die Erforschung des deutschen Volkstums und für die Entstehung der deutschen Landes- und Stammeskunde wirkte. Als erster Deutscher zum Dichter gekrönt, bemühte er sich während seines ganzen Lebens um die Verbreitung humanistischer Ideen.

Die Erschließung seines literarischen Werkes und Nachlasses für die wissenschaftliche Forschung der Gegenwart setzte ein, als *Karl Hartfelder* 1881 die bis dahin ungedruckten fünf Bücher Epigramme wiederauffand und herausgab. Ihm folgten *Albert Werminghoff* mit der Ausgabe der Beschreibung Nürnbergs 1921, *Hans Rupprich* mit der Edition der Ingolstädter Antrittsrede 1932/35 und des Briefwechsels 1934 (Veröffentlichungen der Kommission zur Erforschung der Geschichte der Reformation und Gegenreformation, Humanistenbriefe, III. Bd.), *Felicitas Pindter* mit den (leider unkommentierten) Ausgaben der Amores 1934, der Oden 1937, der Dramen 1945.

Lange vor dem Einsetzen dieser Ausgaben und Neuausgaben hatte der wie Celtis aus Wipfeld stammende Professor an der Universität Freiburg *Engelbert Klüpfel* († 1811) eine Darstellung der Lebensgeschichte versucht: „De vita et scriptis Conradi Celtis Protucii." Das Werk wurde erst posthum in zwölf Universitätsprogrammen (1813 bis 1827), dann 1827 in zwei Bänden veröffentlicht. Später unternahmen es *Joseph Aschbach* im Rahmen seiner Geschichte der Universität Wien (II. Bd., 1877) und der dänische Forscher *Friedrich Moth* in einer selbständigen Schrift „Conradus Celtis Protucius" (1898), die äußeren Lebensumstände und das literarische Schaffen monographisch zu schildern und darzulegen. Große Verdienste erwarben sich *Gustav Bauch* in verschiedenen Schriften zur Rezeption des Humanismus in Ingolstadt, Leipzig und Wien, sowie *Friedrich von Bezold*, der sich in seinem Aufsatz „Konrad Celtis, der deutsche Erzhumanist" als erster um eine geistesgeschichtliche Würdigung bemühte. Aus neuerer Zeit stammen eine Reihe von Wiener Doktordissertationen und der Aufsatz von *Harald Drewinc*, „Konrad Bickel aus Wipfeld bei Würzburg", in: Vier Gestalten aus dem Zeitalter des Humanismus (1946).

Lewis W. Spitz will eine Lebensgeschichte sowohl hinsichtlich der äußeren Lebensumstände und Ereignisse als auch der geistigen Entwicklung geben. Er ist der erste, der für ein größer angelegtes wissenschaftliches Werk auch die Edition des Briefwechsels und die Neuausgaben der Hauptwerke benutzen konnte. Der erste Teil (sieben Kapitel) seines Buches bringt die Biographie des Erzhumanisten, im zweiten Teil (vier Kapitel) wird die Bedeutung als Dramatiker, Dichter, Patriot und Philosoph untersucht. Im Eingangskapitel „The First Poet Laureate" schildert der Verfasser die Herkunft des Celtis, seine Flucht aus dem Elternhaus, die Wanderungen von einer Universität zur andern, zuerst als Student, bald aber auch als Lehrer der Poetik und Rhetorik, bis zu seiner Dichterkrönung durch Kaiser Friedrich III. 1487 in Nürnberg. Die nächsten vier Kapitel umfassen die Zeit von der Dichterkrönung bis zur Berufung nach Wien 1497. Die wichtigsten Stationen dieser zehn Wanderjahre, wie Celtis selbst diese Zeit nannte, sind Italien, Krakau, Ingolstadt, Nürnberg, Heidelberg. Während eines Italienaufenthaltes wurde Celtis mit fast allen namhaften Gelehrten des Südens bekannt. Am bedeutendsten für sein späteres Wirken hält Spitz die Anregung, die Celtis von Pomponius Laetus und dessen Academia Platonica empfing. Nach ihrem Vorbild gründete Celtis in Deutschland Sodalitäten, die für die Verbreitung seiner Bildungsideen wirken sollten. Von der Ingolstädter Antrittsrede (1492) bringt Spitz eine Zusammenfassung in englischer Übersetzung, die die Grundideen des Bildungsprogrammes des Erzhumanisten gut erkennen läßt, um dessen Verwirklichung er sich sein ganzes Leben bemühte. Eingehend bespricht der Verfasser auch die „Norimberga", eine Beschreibung der Stadt Nürnberg. Eine ausführliche Darstellung der von Celtis 1495 in Heidelberg gegründeten Sodalitas litteraria schließt diese Lebensperiode ab. Die Kapitel „The Danubian Sodality" und „In Maximilian's Vienna" sind Celtis' letztem Lebensjahrzehnt in Wien gewidmet, wo er an der Universität und an dem auf seine Anregung hin gegründeten „Collegium poetarum et mathematicorum" eine weithin wirkende Tätigkeit entfaltete.

Der zweite Teil des Buches bringt Analysen der dramatischen und lyrischen Werke des Celtis, würdigt seine Verdienste um die Erforschung der deutschen Vergangenheit, seine Wiederentdeckung der Dichtungen der Roswitha von Gandersheim und der Tabula Peutingeriana, und versucht, Celtis' philosophische Stellung aufzuzeigen. Den Abschluß des Werkes bilden ein leider knapper Anmerkungenteil und ein Sach- und Namenweiser.

Das Buch von Lewis W. Spitz bringt keine eingehende Untersuchung des Verhältnisses des Erzhumanisten zur Scholastik und Spätscholastik, zu Albertus Magnus oder dem Cusaner. Es bietet keine umfassende Darstellung der Geisteswelt und Kunstanschauung des Celtis, keine Zusammenschau seiner dichterischen Leistungen und ihrer Beziehungen zu den literarischen Plänen Kaiser Maximilians I. Auch die Fragen nach der Wandlung seiner religiösen Anschauungen und seiner Wegbereiterschaft für die ein knappes Jahrzehnt nach seinem Tode ausbrechende Reformation bleiben (abgesehen von einzelnen Andeutungen) unbeantwortet. Zu einem solchen alle geistigen Zusammenhänge und Hintergründe miteinbeziehenden Gesamtwerk über Celtis hätte es noch vieler Vorarbeiten und Einzelanalysen bedurft, und zwar in der Art, wie sie vor mehr als fünfzig Jahren von der Kunstwissenschaft her der geniale *Karl Giehlow* für das lyrische Hauptwerk des Celtis, die vier Bücher Amores, begonnen hatte (Mitteilungen der Gesellschaft für vervielfältigende Kunst, Beilage der „Graphischen Künste", Jg. 1904, Nr. 1/2, S. 6 ff.).

Der große Wert der Arbeit von Spitz besteht darin, daß sie auf sichtlich begrenztem Raum eine gute Zusammenfassung der bisherigen Teiluntersuchungen zu Celtis bietet und eine kritische Sichtung der vorhandenen Ergebnisse zur Celtisforschung bringt. Es

ist dem Verfasser vortrefflich gelungen, eine klare und übersichtliche Darstellung der äußeren Lebensgeschichte zu geben. Korrekt und gewissenhaft gearbeitet, bringt das Buch auf Grund der Benutzung des Briefwechsels zum ersten Mal völlig gesicherte Daten zur Biographie des Erzhumanisten. Das abschließende Werk über Celtis aber, das über das Biographische hinaus eine umfassende Untersuchung seiner geistigen Entwicklung und seiner Bedeutung für die kommenden Generationen gibt, bleibt der Zukunft vorbehalten.

Wien *Gertraud Heid*

Festgabe Joseph Lortz. Hg. v. *Erwin Iserloh* und *Peter Manns.* Baden-Baden: Bruno Grimm 1958. XXIII, 586, u. VIII, 590 S.

Joseph Lortz' Werk über „Die Reformation in Deutschland" ist ein Markstein in der Geschichte der Reformationsgeschichtsschreibung, nicht nur als das, aufs Ganze gesehen, grundlegende Werk unserer Zeit über die Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts, sondern auch als der gewichtigste Beitrag von der Hand eines katholischen Kirchenhistorikers zu dem Wechsel des „Klimas" zwischen den Konfessionen.

Die repräsentative zweibändige Festschrift, die Lortz zu seinem 70. Geburtstag überreicht wurde, ist ein würdiges Zeichen der Wertschätzung, die der Gelehrte in weiten Kreisen der deutschen und ausländischen Historiker- und Theologenschaft besitzt; dieses Urteil gilt, auch wenn einem beim Studium der Mitarbeiterliste auffallen mag, daß die Zahl der Beiträge von Profanhistorikern nur klein ist, daß sich von evangelischen Theologen fast ausschließlich Lutheraner beteiligt haben – Lortz hat zum reformierten Element auch in der Reformationsgeschichte ein auffallend kühles Verhältnis – und daß man den Namen auch manches zuständigen katholischen Theologen vergeblich sucht.

Das mag damit zusammenhängen, daß das Schwergewicht der Festschrift nicht bei den historischen Problemen an sich liegt, sondern auf den Fragen, die mit dem Stichwort Una sancta angedeutet sind; der große Umfang des Werkes, durch Zuschüsse mehrerer luxemburgischer und deutscher staatlicher Stellen möglich gemacht, hat, nach den Worten der Herausgeber, „vor allem seinen Grund in der Dringlichkeit der Sache": Die Festschrift „stellt sich ... bewußt in den Dienst des Gesprächs, das nicht wieder verstummen, zum bloßen kirchenpolitischen Frieden zwischen den Konfessionen degenerieren, oder gar in die ausgefahrenen Geleise unfruchtbar-bitterer Polemik zurückgleiten darf". So ist die Überschrift des ersten Bandes „Die Reformation, Schicksal und Auftrag" zu verstehen, und er erscheint deutlich bevorzugt vor dem zweiten, „Glaube und Geschichte", der mehr die Problematik des zweiten Hauptwerks von Lortz aufnimmt, der „Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung", die doch äußerlich noch erfolgreicher gewesen ist als das Werk über die Reformation und zwischen 1932 und 1958 nicht weniger als 20 Auflagen erreicht hat.

Die Besprechung im Rahmen dieser Zeitschrift muß sich auf die, übrigens sehr zahlreichen und reichhaltigen, Beiträge beschränken, die die Reformation und ihre Problematik betreffen[1]. Sie decken sich nicht ganz mit dem Inhalt des ersten Teils der

1. Das Werk enthält außerdem folgende Aufsätze: *F. J. Leenhardt:* Quelques réflexions après un débat œcuménique sur la transsubstantiation (85–90). – *O. A. Dilschneider:* Christologische Verkündigung heute (91–107). – *H. Schüssler:* Wahrheit und Überlieferung zwischen den Konfessionen (109–134). – *M. Laros:* Kardinal Newmans ökumenische Sendung (469–479). – *W. Becker:* Ökumenische Aspekte der Katholizität John

Festschrift – die Verteilung der Aufsätze an die beiden Bände wie auch ihre Aneinanderreihung ist nicht in allen Einzelheiten durchsichtig.

Man ist dankbar dafür, daß die Herausgeber in ihrer ausführlichen Einleitung die Tiefe der zwischen den Konfessionen liegenden Gräben nicht verharmlosen. Auch wenn sie an der „vielfach allzu vitalen und unreflektierten dogmatischen Bindung mancher katholischer Theologen" Kritik üben, so erscheint ihnen doch andererseits etwa die „eschatologische Verflüchtigung und grundsätzliche Relativierung des Glaubensinhalts" bei vielen evangelischen Exegeten, „den Theologen aus der Schule Bultmanns", als fast unüberwindliches Hindernis für die Verständigung.

Es ist bemerkenswert, daß der wissenschaftliche Beitrag, den man, nach einem freundlich-leichten Gruß von *Th. Heuss* (1–3), an die Spitze des Werks gesetzt hat, die Akzente wesentlich anders setzt: *W. v. Loewenich,* Reformation oder Revolution? (5–13), stellt fest – ausgehend von Lortz' Einwand gegen Luther, dieser sei mit seiner Bevorzugung des Corpus Paulinum kein „Vollhörer" der Schrift –, daß die Einsicht, in der Bibel liege kein wörtliches Diktat des Hl. Geistes vor, sondern Gotteswort im geschichtlich bedingten Menschenwort, und folglich sei ein „einheitliches dogmatisches System" in ihr nicht zu erwarten – daß diese Einsicht in Wirklichkeit eine folgerichtige und befreiende Konsequenz des reformatorischen Schriftverständnisses ist. Die gültige Einheit des Neuen Testaments ist das Bekenntnis zu Jesus Christus, dessen „Vollhörer" man aber nicht dadurch wird, „daß man Paulinismus und Antipaulinismus dogmatisch addiert".

Erst recht erscheint es als unsachlich, das Werk der *Reformatoren* „dogmatisch" auszulegen. *M. Lackmann,* Thesaurus sanctorum. Ein vergessener Beitrag Luthers zur Hagiologie (135–171), will die Äußerungen des jungen Luther (bis 1522) zur Frage des Schatzes der guten Werke der Heiligen, in denen er eine gewisse positive Ausdeutung

---

Henry Newmans (481–505). – *O. Karrer:* Das Petrusamt in der Frühkirche (507–525). – *C. J. de Vogel:* Antike Seinsphilosophie und Christentum im Wandel der Jahrhunderte (527–548). – *H. Barion:* Von der Tragweite des geltenden kanonischen Rechts (549 bis 586). – *W. Stählin:* Die Gestalt des Antichristen und das katechon (II, 1–12). – *G. Stählin:* Fortschritt und Wachstum. Zur Herkunft und Wandlung neutestamentlicher Ausdrucksformen (II, 13–25). – *J. Daniélou* S. J.: Comble du mal et eschatologie chez Grégoire de Nysse (II, 27–45). – *O. Rousseau* O. S. B.: La typologie augustinienne de l'Hexaéméron et la théologie du temps (II, 47–58). – *M. D. Chenu* O. P.: Histoire et allégorie au douzième siècle (II, 59–71). – *Y. M. J. Congar* O. P.: Le sens de l'«économie» salutaire dans la «Théologie» de S. Thomas d'Aquin (II, 73–122). – *R. Schneider:* Europa und die Seele Portugals (II, 123–138). – *F. Heer:* Historische Grundlagen der Weltfriedensidee (II, 153–180). – *K. O. Frhr. v. Aretin:* Die Konfessionen als politische Kräfte am Ausgang des alten Reichs (II, 181–241). – *R. Schmitt-Lein:* Facteurs politiques et sociaux dans l'Evangélisation de la Lituanie (II, 243–272). – *F. W. Wentzlaff-Eggebert:* Geschichtliche und dichterische Wirklichkeit in der deutschen Kreuzzugslyrik (II, 273–286). – *K. Esser* O. F. M.: Die religiösen Bewegungen des Hochmittelalters und Franziskus von Assisi (II, 287–315). – *J. Pascher:* Zum Grundaufbau des Kirchenjahres (II, 445–465). – *P. Meinhold:* Schweigende Bischöfe. Die Gegensätze in den kleinasiatischen Gemeinden nach den Ignatianen (II, 467–490). – *O. F. Anderle:* Die Geschichtswissenschaft in der Krise (II, 491–550). – *F. Stepun:* Soziologische Objektivität und christliche Existenz (II, 551–566). – *J. Möller:* Die Frage nach der Transzendenz der Geschichte (II, 567–584).

der katholischen Lehre versucht, und verwandte Gedanken Melanchthons in seinem Gut achten für Franz I. von Frankreich von 1534 ausspielen gegen den gemeinreformatori schen „theologischen Radikalismus" in dieser Sache – doch wohl zu Unrecht; denn de Verfasser nimmt sehr wenig Rücksicht auf die Möglichkeit, daß man Luthers früh Umdeutungen katholischer Theologumena (man denke etwa auch an seinen Versuch, i De capt. Bab. 1520 den Opfercharakter der Messe zu erhalten, indem er die Meßgebet als Opfer des Glaubens interpretierte!) und erst recht Melanchthons berühmt-berüchtig ten Entwurf von 1534 auch noch anders erklären könnte als mit theologischem Tiefsinn Daß die evangelische Theologie hier heute zu einem neuen Verständnis kommen könnt (Bonhoeffer!), ist erwägenswert, steht aber auf einem andern Blatt.

Als am schwersten überwindbares Hindernis zwischen den Konfessionen erscheint di Trennung im Kirchenbegriff. Mehrere gewichtige Beiträge behandeln dieses Thema *E. Kinder* untersucht „Die Verborgenheit der Kirche nach Luther" (173–192), mit der Ergebnis: „Das Eigentliche der Kirche will sich weder direkt nach seinem Wirksubjek noch direkt nach den Wirkungen in den Gliedern im Empirischen meßbar manifestieren vielmehr nach dem, was dazwischen liegt und von dem einen zum andern hinwirkt den Wirkmitteln." Freilich wird man keineswegs unterschlagen dürfen (vgl. K. selbst S. 191), daß auch die Offenbarkeit des „Eigentlichen" der Kirche in Predigt und Sakra ment letzten Endes nur für den Glauben gilt – man denke an die Partikeln pure un recte in Augustana VII.

Die Ausführungen Kinders können dazu helfen, das alte Mißverständnis des folgen den Aufsatzes von *J. Hamer* O. P., Les pécheurs dans l'Eglise. Etude sur l'ecclésiologi de Mélanchton dans la Confession d'Augsbourg et l'apologie (193–207), zu heben, de meint, das Verständnis der Kirche in der Augustana als societas signorum und als con gregatio sanctorum bedeute, daß M. zwei Kirchen nebeneinander sehe, eine, in die di Ungläubigen eingeschlossen, eine, aus der sie ausgeschlossen seien. Dazu ist doch z sagen, daß nicht umsonst in der Augustana der Ausdruck societas signorum gerade fehlt und wo M. in der Apologie ähnliche Formulierungen gebraucht, da ausdrücklich in einschränkenden Sinn. Die notae ecclesiae sind, wie Kinder (188) formuliert, „die ent scheidenden Kennzeichen der wahren Kirche im Geschichtlichen", aber unablösbar an di congregatio sanctorum gebunden. Von da aus bestimmt sich die Rolle, die die Ungläu bigen in der Kirche haben.

In dieselbe Problematik gehört der Aufsatz von *M. Schmaus*, Die Kirchengliedschaf nach Honoré de Tournely (447–468), der die „nicht ohne Patenstellung der reformatori schen Ekklesiologie entstandene nachtridentinische Kirchenkonzeption" darstellt. T Professor der Theologie an der Sorbonne zwischen 1692 und 1729 und Gegner de Jansenisten, hat, doch unter starkem Einfluß Augustins, den unsichtbaren Teil der Kirch dem sichtbaren vorgeordnet und die Ungläubigen als nur scheinbar zum Leib der Kirch gehörend bezeichnet. Diese „augustinische Hypothek" ist jetzt „mit aller Klarheit un Entschiedenheit durch Pius XII." (die Enzyklika Mystici corporis) abgetragen, und „di Kirchenvorstellung des Apostels Paulus (ist) ohne Abstriche und Entstellungen wiede zum Leben erweckt".

Erscheint hier die Trennungslinie heute als schmerzlich scharf, so freut man sic andererseits über die eindeutige, souveräne Widerlegung, die einer der Herausgeber de Festschrift, *E. Iserloh* (Luther-Kritik oder Luther-Polemik? Zu einer neuen Deutung de Entwicklung Luthers zum Reformator [15–42]), den „wunderlichen Konstruktionen und der „geradezu unvorstellbaren monomanischen Konsequenzmacherei" des Franzis

kaners *R. Weijenborg* über den jungen Luther (Antonianum 31 [1956], 247–300; 32 [1957] 147–202; vgl. ARG 48, 114, 244) zuteil werden läßt.

Weniger glücklich wirkt der Beitrag von *W. Schüssler*, Deutsch-lutherischer Geist und Westeuropa (II, 139–152), der die „weltgeschichtliche Verwirklichung der Lehre Luthers von den beiden Reichen in der Person und Politik Bismarcks" sieht und darum die Vereinsamung Deutschlands gegen Westeuropa auf Luther zurückführt. Abgesehen von allen sonstigen Vereinfachungen scheint mir insbesondere Sch.s Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre korrekturbedürftig.

Wie wenig solche scharfen Grenzziehungen erlaubt sind, zeigt der umfassende Aufsatz von *L. Petry*, Die Reformation als Epoche der deutschen Universitätsgeschichte (II, 317 bis 353), der nach einem breiten Überblick über die Situation der Forschung (in dem man einen Hinweis auf die Einsichten *Schöfflers* in seinem Buch von 1936 vermißt) hervorhebt, daß die Reformation an den deutschen Universitäten weder für den Wissenschaftsbetrieb und den Studiengang noch für die Zusammensetzung der Studentenschaft einen scharfen Einschnitt bedeutet; im 16. Jahrhundert sei die Internationalität der Studentenschaft (und doch wohl auch der Dozentenkollegien?) erhalten geblieben, und auch von einer Einschränkung auf die jeweilige Landeskonfession könne nicht die Rede sein.

Aufschlußreich ist auch der Aufsatz von *E. Monnerjahn*, Zum Begriff der theologischen Unklarheit im Humanismus (277–304). Pico della Mirandola lehrt, daß die Wahrheit, zumal die Wahrheit der Theologie, für die Menschen nicht vollständig und eindeutig faßbar sei; er kommt von da aus zu seiner Verurteilung der Distinguier- und Definiersucht der Scholastik und zur Schätzung auch des Außerchristlichen. Der Verfasser führt (gegen Auer) diesen Ruf nach „Offenheit der Theologie" zurück auf Picos leidenschaftliche Betonung der menschlichen Freiheit und, damit zusammenhängend, auf seine Vorstellung, das menschliche Wesen sei von Gott in der Schöpfung unbestimmt gelassen, fähig, alles zu werden.

Im italienischen Bereich bleibt der Beitrag von *M. Bendiscioli*, Penetrazione protestante e repressione controriformistica in Lombardia all'epoca di Carlo e Federico Borromeo (369–404), der die Ausbreitung der Reformation in der Lombardei seit 1519, insbesondere nach der Mitte der dreißiger Jahre, schildert und die Maßnahmen der Inquisition gegen sie, die seit den sechziger Jahren voll in Gang kommen. Die Zahl von sieben Ketzerverbrennungen, die B. für die Zeit von 1560 bis 1630 angibt, ist auffallend klein.

Schließlich weist *H. Wolter* S. J., Gestalt und Werk der Reformatoren im Urteil des hl. Ignatius von Loyola (43–67), nach, daß I. reformatorische Schriften vermutlich nie gelesen hat und daß für ihn weder die Person noch das theologische Anliegen der Reformatoren irgendeine Bedeutung hatte (charakteristisch, daß sich nicht einmal im Todesjahr Luthers auch nur die Spur einer Erwähnung des Reformators in der Korrespondenz der Jesuiten findet), so daß seine Vorstellung von ihnen durchaus blaß war. Nur die Methoden der Reformation interessierten ihn.

Weitere Beiträge: *B. Redlich* O.S.B., Die Basler Konzilsuniversität (II, 355–361), bringt neue Beweisstücke für seine These. – *D. Gorce*, La patristique dans la réforme d'Erasme (233–276): Die Hochschätzung der Kirchenväter für die Theologie entspringt bei E. letzten Endes einer tiefen Sympathie für die Welt der Väter selbst. – *P. Althaus*, Liebe und Heilsgewißheit bei Martin Luther. 1. Joh. 4, 17a in der Auslegung Luthers (69–84), verfolgt L.s Auslegung der mit seiner Rechtfertigungslehre so schlecht verträg-

lichen Stelle von 1527 bis 1545 und zeigt, wie L. nach allerlei Umwegen schließlich zu einem sachgerechten Verständnis kommt. – *H. Asmussen,* Das Amt der Bischöfe nach Augustana 28 (209–231), hält die Ausführungen von CA 28 über die Scheidung von geistlicher und weltlicher Gewalt nicht für tragbar; dagegen sei der Feststellung des Artikels zuzustimmen, daß das Bischofsamt ein „Faktum göttlichen Rechts und also notwendig" sei. – *K. Eder,* Der steirische Landeshauptmann Siegmund von Dietrichstein (1480–1533) und seine Stellung zur Reformation (305–342): D., von 1515 bis 1529 Landeshauptmann der Steiermark, ein enger Vertrauter Maximilians und, wie es scheint, mit einer natürlichen Tochter des Kaisers verheiratet, gehört zu den „Gestaltern der Reformationsbewegung" in Österreich; der Aufsatz enthält viele wertvolle Nachrichten zur Frühgeschichte der österreichischen Reformation. – *H. Jedin,* Eine bisher unbekannte Denkschrift Tommaso Campeggios über die Reform der Römischen Kurie (405 bis 417), veröffentlicht ein in der Vatikanischen Bibliothek aufgefundenes Aktenstück, das von einem Bruder des bekannten Kardinals stammt und, anscheinend für Papst Paul III. und zwischen 1541 und 1546 verfaßt, aus der Praxis eines Kurialbeamten geborene, konservativ gerichtete Reformvorschläge macht. – *L. Just,* Ein Bericht des Kölner Nuntius Ottavio Mirto Frangipani über die Durchführung der tridentinischen Reformen in Trier vom 3. November 1595 (343–367): Der Bericht, nach der Vorlage im Vatikanischen Archiv abgedruckt und eingehend kommentiert, schildert ausführlich die mannigfachen Schwierigkeiten, die sich der Durchführung der Trienter Beschlüsse selbst im Erzbistum Trier, dem, nach einem Urteil von 1588, am wenigsten von der Reformation berührten Gebiet Deutschlands, entgegenstellten. – *B. Ulianich,* Considerazioni e documenti per una ecclesiologia di Paolo Sarpi (II, 363–444), zeigt in ausführlicher, durch Dokumente unterbauter Darstellung den nahen Zusammenhang der ekklesiologischen Vorstellungen S.s mit der politischen Situation, in der sie entstanden, und markiert damit auch einen gewissen Abstand des Venezianers von den Reformatoren. – *S. J. Miller,* Spinola and the Lutherans 1674–1695 (419–445): Sp.s den Evangelischen erstaunlich weit entgegenkommende Vergleichsvorschläge, die diesen praktisch nur die Anerkennung des Papstes auferlegten, sind nicht nur von der Kurie, nach anfänglichem Interesse, zurückgewiesen worden, sondern auch die Protestanten begegneten ihnen mißtrauisch.

Es sei schließlich noch hingewiesen auf den Abdruck eines Briefs Calvins an die Gemeinde in Wilna vom 9. 10. 1561 (II, 272), der bisher nur an entlegener Stelle veröffentlicht war.

Heidelberg *B. Moeller*

Luther's Works. Vol. I: Lectures on Genesis, Chapters 1–5. Edited by *Jaroslav Pelikan.* St. Louis: Concordia Publishing House 1958. Pp. XII, 387, $ 5.00.

In the introduction to this volume the editor states that this work of Luther as we have it "is not a product of Luther's pen or even a transcript of his lectures; it is a transcript that has been reworked and edited."

For the most part the thinking of Luther is evident in this commentary on the first five chapters of Genesis. Ideas such as the following are unmistakably Luther's:

The Trinity was active in creation (pp. 9, 21, 50, 57). Creation is by the Word of God (pp. 30, 36). The human mind ought not be too inquisitive about creation; do nothing more than toy with speculation (pp. 32, 45). The image of God is a life that is without fear and danger and in favor with God (p. 63). When it is said God rested, it means

only that He ceased His creation (p. 75). Belief in a personal devil (p. 74). The sin of man has affected the whole of creation – even the appearance of the physical world (pp. 76–100). Man was made originally to live forever, not to deteriorate, but sin has destroyed that purpose of God (p. 92). Man was created for work even in the state of innocence but work is not only manual labor (pp. 103, 211). Government and law were not the original creation but were made necessary because of sin (p. 104). The will and reason were both lost in the Fall; they are now hostile to God (pp. 141, 143). Source of all sin is unbelief, doubt, and abandonment of the Word (p. 149). Sin is both a religious and moral depravity (p. 162). The whole person, soul and body, is involved in sin and the nature of that sin is to flee from God – separation and despair (pp. 163, 175).

The translator has faithfully preserved Luther's style of writing, something which is not easy to do while making it attractive for the modern American reader. This volume affords an excellent view of Luther's Biblical interpretation, theology, and ethics.

Linthicum Heights, Maryland — *Carl W. Folkemer*

Luther's Works. Vol. 14: Selected Psalms III. Edited by *Jaroslav Pelikan.* St. Louis: Concordia Publishing House 1958. Pp. XII, 368, $ 5.00.

The Psalms translated are 117, 118, 147, 6, 32, 38, 51, 102, 130, 145, 37, 62, 94, 109, 1, 2. The translators are Edward Sittler, George Beto, Arnold Guebert, Jaroslav Pelikan.

This volume too makes Luther talk English. One gets the feel of Luther's popular style. The translation is neither too pedantically precise nor too colloquially popular. The footnotes throughout are of a kind to help the typical American reader but do not aim to be exhaustive. The cross-references in the footnotes make them doubly helpful.

Two types of treatment of psalms by Luther are presented: the more elaborate treatment where Luther lets himself go and speaks at greater length (see Pss. 117 and 118) and the more precise style of exegetical notes which aim at removing difficulties promptly and interpreting the essence of the psalm (see especially the Seven Penitential Psalms). Representative psalms have been chosen that show with unusual clearness how everything in Luther's thinking centered around justification by faith (see p. 204).

There are a few obvious mistranslations. *Saengerin* is not "songstress" (p. 74) but "a large piece of ordnance." *Gerichtshandel* is not "legal war" (p. 168) but "lawsuit." Besides, "rack and ruin" should of course be "wrack . . ." (p. 76).

Capital University, Columbus, Ohio — *H. C. Leupold*

Heinrich Bornkamm: Luther's World of Thought. Translated by *Martin H. Bertram.* Saint Louis, Missouri: Concordia Publishing House 1958. Pp. XII, 315, $ 3.00.

Many English-speaking students of the Reformation are unfortunately limited in their studies by a language barrier, and many important contributions of German scholars in this field are often reluctantly neglected. Thus the present work, an able and felicitous translation, is most welcome and should find a prominent place on the desks of scholars and, indeed, of every Protestant Christian. Historians, theologians, and teachers of church history have for a long time profited from Dr. Heinrich Bornkamm's numerous and authoritative writings. Wide acclaim greeted the publication in 1947 of *Luthers geistige Welt* and the same should be true of this translation.

Written in the wave of critical re-examination and appraisal that swept over Germany after World War II, this book probes deeply into Luther's thoughts and their timeless relationship and pertinence to the contemporary political and social world. The few direct references to the recent German scene only confirm the relevancy of Luther's logical thought for today. With keen insight that comes from profound knowledge, the author presents a systematic disclosure of the Reformer's faith and theology and their intimate connection with his views on the nature of God, the church, nature, history, society, nation, state, and other areas into which Luther's active and wide-ranging mind penetrated. The urgency of his life and times and his earnestness and drive for consistency prompted Luther to seek logical solutions for the incomplete or faulty solutions of his day. Indeed, his new "thelogy of the Cross" demanded the serious re-thinking of many accepted formulas and traditions to meet the needs of the hour–and for all times. The author's (and the translator's) choice of words and the frequent quotations from Luther convey well the travail of soul and mind that accompanied the Reformer's independent thinking and final decisions.

Arizona State College, Tempe — *Karl H. Dannenfeldt*

Wilhelm H. Neuser: Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons. Neukirchen: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins 1957. Pp. X, 138, 7,50 DM.

This dissertation is a thorough study of the humanistic aspects of Melanchthon's thought between the years 1519–1522. The author seeks to show that Melanchthon synthesized the ethical outlook of humanism with that of the Reformation.

After an introduction in which the author poses questions about the beginnings of Melanchthon's theology, various facets of Melanchthon's background are discussed with particular emphasis on his introductory speech at Wittenberg, the transition under the influence of Luther between 1519–1521, and the revival of the humanistic ideal in 1522. Chapters two and three are devoted to a study of the problem of method in Melanchthon's theology, especially as seen in writings during the years 1519–1521. The year 1520 is pinpointed as the dividing line between two periods of development in his view of justification. Chapter four sets forth the various changes as they are expressed in Melanchthon's 1522 *Loci communes.*

The author concludes that Melanchthon in 1518 was a Christian humanist very much like Erasmus, that he expected to reform morality through a study of ancient philosophy and the Bible, that the influence of Luther did not overcome the philosophical outlook of Melanchthon, and that the unrest in Wittenberg in 1521–1522 caused Melanchthon to seek in law and natural reason certain ethical requirements which would be binding on all men. This made possible in Melanchthon's thought a "bürgerliche Gerechtigkeit" and a place for a philosophic ethic and the laws of men apart from Scripture, in addition to evangelical "righteousness of the heart."

All this is true, but it would be unfair to conclude from this that Melanchthon was trying to make humanism primary or even that he was doing anything more than using the tools of humanism to undergird the insights of the evangelical Reformation. It is significant that Melanchthon broke with Erasmus and Reuchlin and continued to work at the side of Luther.

In his struggle with the problem of reason and revelation, he used the tools of humanism to serve the ends of the Reformation.

Duke University — *Clyde L. Manschreck*

Die Matrikel der Universität Basel. Im Auftrage der Universität Basel, hg. von *Prof. Dr. Hans Georg Wackernagel* unter Mitarbeit von *Dr. Marc Sieber* und *Dr. Hans Sutter.* II. Bd. 1532/33–1600/01. Basel: Verlag der Universitätsbibliothek 1956. XXVI, 634 S., SFr. 58.–.

Die vorbildliche Ausgabe der Basler Matrikel liegt im zweiten Bande vor (zum ersten Band vgl. diese Zeitschrift, Jg. 42 [1951], S. 261 f.), der die Einschreibungen der nächsten siebzig Jahre (1532–1601) nach der vorübergehenden Sistierung des akademischen Lebens im ersten Stoß der Reformation wiedergibt. Die einzelnen Rektorate – sie laufen in jährlichem Turnus – haben steigende Immatrikulationszahlen von etwa 30, dann 50, schließlich nach 1562 immer häufiger über 100, im Höchstfall 176 Studenten. Aus den Heimatangaben läßt sich die Bedeutung der Hochschule ermessen: ihr „Einzugsgebiet" ist erstaunlich weit gespannt und zeigt ihre internationale Position mitten in der zunehmenden Nationalisierung der Universitäten. Französischer Calvinismus ist vielfach vertreten, Reformwillige aus Italien und Spanien, viele Niederländer, Engländer, Dänen und Polen; auch aus den baltischen Ländern kommen sie bis Basel. Im Reichsgebiet stellen nicht nur jene Länder Basler Studenten, die sich entschlossen der Reformation zugewandt haben, sondern auch andere, die schließlich doch der Gegenreformation geöffnet blieben: es ist eine Zeit, in der die Entscheidung für oder gegen die Reformation noch lange nicht überall gefallen war. Einige der Basler Studenten haben später in der katholischen Kirche angesehene Ämter verwaltet.

Im einzelnen sind folgende Namen von Klang notierenswert: Simon Sulzer, Simon Gryneus, Sebastian Münster, Johannes Oporinus, Andreas von Bodenstein, Thomas und Felix Blatter, Johannes Frisius, Lazarus von Schwendi, Joachim Westphal, Konrad Gessner-Zürich, R. Gwalther, Heinrich Pantlin, Flacius Illyricus, Andreas Vesalius med., Joh. Ulrich Zasius jun., Seb. Chatillon, Ulrich Zwingli jun., der Spanier Franz Dyrander, Bernardino Ochino, Celio Secundo Curione, Theodor Zwinger, Basilius Amerbach, Bischof Peter Paul Vergerius, Symon Lemnius, Jean und Caspar Bauhin, Sir Francis Knollys, Christian Wurstisen, Franz Hotmann, Robert Horne, Heinrich Ertzberger, Joh. Nic. Stupanus, Jacque Peletier, Simon Schardius, Martin Crusius, der spanische Bibelübersetzer Cassiodor de Reina, Joh. Thomas Frei, Pierre de la Ramée, Tycho Brache, Sir John Skene, François und Pierre Pithou, Joh. Oswald Schreckenfuchs, Philipp Marpach, Johannes Fischart, Jakob Armin, Amandus Polanus von Polansdorf, Pieter Cornelius Brederode, Johann Jakob Ulrich, Fynes Morison, Antoine de Waele.

Freiburg i. Br. *Wolfgang Müller*

The Recovery of the Anabaptist Vision: A Sixtieth Anniversary Tribute to *Harold S. Bender.* Edited by *Guy F. Hershberger.* Scottdale, Pa.: Herald Press 1957. Pp. viii, 360, $ 4.50.

The extensive research of Dean Harold S. Bender of Goshen College in Indiana (brother of Harvard's own Dean Bender), his editorship of the *Mennonite Quarterly Review* and the multi-volume *Mennonite Encyclopedia,* his inestimable help in organizing the continuation of the *Täufer-Akten* and his encouragement of a whole generation of Mennonite and other scholars, not to mention his vast and complex denominational, eleemosynary, and educational activities after the war, made inevitable this academic salute on the occasion of his sixtieth birthday. In a very precise sense our picture of the Reformation Era has been substantially altered by his direct and indirect efforts. In his definitive life of Conrad Grebel he established the authentically Protestant

character of the Swiss Brethren who, with Michael Sattler and Pilgram Marpeck, have now emerged as normative for evangelical Anabaptism.

The essays assembled by Guy Hershberger, a colleague in history and sociology at Goshen, reflect the diversity of Bender's own interests, some of them reprints from recent publications, most of them especially written for the occasion. Several of them were prepared by admirers outside the Mennonite circle, namely, Franklin Littell on the Anabaptist concept of the Church, British Baptist Ernest A. Payne on the Anabaptist impact on Western Christendom, Roland Bainton on the Anabaptist contribution to history, and Fritz Blanke of the University of Zurich on the place of the Swiss Brethren in the Reformation. In this, once again characteristically lucid presentation, Blanke freshly redefines the three main groupings in the Radical Reformation as the biblicist Anabaptists in four branches (the Swiss Brethren, the Hutterites, the Melchiorite-Münsterites, and the Mennonites), the moderate and the radical Spiritualists (Carlstadt and Schwenckfeld; Münster and Franck), and the Antitrinitarians. N. van der Zijpp, with characteristic independence, persists in his Dutch refusal to go along with Bender on the priority of the Swiss Brethren and insists on the indigenous character of Anabaptism in the Netherlands and usefully contrasts what he calls the "congregational" and the spiritualist motifs. The editor supplies the collection of essays with a bibliographical essay. Bender himself is encouraged to give the tone to the collection in the reprinting of his moving essay on the Anabaptist vision near the beginning. Especially gratifying to Dean Bender must be the contribution of his own daughter, Dr. Mary Bender, on sixteenth-century Anabaptists in literature, and the succinct and impressive survey of Bender's contribution to Anabaptist research by Ernst Correll.

Havard Divinity School — *Georg H. Williams*

Ruth Wesel-Roth: Thomas Erastus. Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Kirche und zur Lehre von der Staatssouveränität (Veröff. d. Vereins f. Kirchengesch. in der evang. Landeskirche Badens XV.). Lahr/Baden: Moritz Schauenburg 1954. 167 S., Kart. 9,80 DM.

Die bereits 1942 als Dissertation bei Gerhard Ritter vorgelegte Arbeit besteht aus zwei Teilen, denen eine kurze Biographie von Erastus vorausgeschickt wird. Der erste Teil behandelt die Entstehung der reformierten Kirche in der Pfalz im Spiegel der Wirksamkeit, die der in Heidelberg als Professor für Medizin tätige Zwinglianer entfaltete. Als berühmter Gegner von Paracelsus ist Erastus in der Medizingeschichte immer wieder dargestellt, dagegen seine führende Rolle in der pfälzischen Kirchenpolitik unter Kurfürst Friedrich III. bisher nicht näher untersucht worden. Dieses Versäumnis holt der erste Teil der Arbeit nach. Er ist ganz nach ungedruckten Quellen gearbeitet und für die Kirchengeschichte der Pfalz im Zeitraum von 1558 bis 1580 von grundlegender Bedeutung. Die Briefe des Erast an die Züricher Theologen H. Bullinger und R. Gwalther wie an J. J. Grynaeus bieten ein unschätzbares Material für die einzelnen Stadien der Reformierung, da Erast als geborener Schweizer in einem besonders vertrauten Verhältnis zu den beiden Nachfolgern Zwinglis stand. Sein Anteil an der Umstellung der pfälzischen Landeskirche von der lutherischen Grundlage zur Übernahme der zwinglianischen Reformation ist ein so bedeutsamer, daß die Autorin mit Recht von der Führerrolle Erasts spricht. Friedrich III. persönlich wurde nicht zuletzt durch die glänzende Argumentation Erasts bei der Heidelberger Disputation vom Juni 1560 für das

reformierte Bekenntnis gewonnen. Erastus hat dann im pfälzischen Kirchenrat eine entscheidende Rolle gespielt, sich gegen die Schwierigkeiten in diesem ersten Stadium behauptet und sich über den Widerstand des einfachen Volkes hinweggesetzt. Über das Wesen des Philippismus und seinen Einfluß an der Heidelberger Universität finden sich kluge Bemerkungen. Die Durchsetzung des reformierten Kirchentyps hing sehr stark von der persönlichen Haltung des Kurfürsten ab. Das Versagen des Augsburger Reichstages 1566 gegenüber dem Verlangen Friedrichs III., den Augsburger Religionsfrieden auch auf die reformierten Kirchen auszudehnen, hat unter anderem die letzte Gelegenheit verspielt, die Schweiz wieder fester an das Reich anzuschließen.

Mit der nun unter dem Einfluß Olevians stärker werdenden Wendung zum Calvinismus wurde die Stellung Erasts schwieriger, der an der Züricher Bekenntnisform festhielt und sich energisch gegen die Einführung der Genfer Kirchenzucht wehrte. Er verfaßte eine Schrift „Explicatio gravissimae quaestionis, utrum excommunicatio" (1569 niedergeschrieben), die im zweiten Teil des vorliegenden Buches dann näher untersucht worden ist. Sie entwickelt eine Staatskirchenlehre, die der zwinglianisch-züricherischen Auffassung entspricht. Im Kampf zwischen Universität und Kirchenrat hat Erastus, unterstützt von seiner Korporation, die Belange eines freieren reformierten Glaubens vertreten. Man versuchte, einen Prozeß gegen ihn in Gang zu bringen, den der Kurfürst niederschlug. Erast wurde aber auf Grund der von ihm bekämpften Kirchenzuchtordnung von 1570 vom Abendmahl ausgeschlossen. Friedrich III. hat sich durch seine weiter vorgetriebene kirchliche Reformation – die Einwirkung von Hugenotten und Niederländern zu dieser Zeit ist sicher – in Deutschland isoliert und an den westeuropäischen Protestantismus angeschlossen – mit eine Ursache zur aktiven Großen Politik der Pfalz, während die übrigen protestantischen Stände im Reiche sich im vermeintlichen Schutze des Augsburger Religionsfriedens ruhig verhielten. Die unter seinem Nachfolger Ludwig VI. einsetzende lutherische Restauration erfaßte die Universität nur zögernd, so daß Erast Heidelberg erst 1580 verließ.

Der zweite Teil der Arbeit ist einem speziellen Anliegen der Autorin gewidmet, nämlich dem Nachweis, daß die Souveränitätslehre Erasts bereits sechs Jahre vor dem Erscheinen der Six livres de la République *Bodins* die wesentlichen Merkmale des Souveränitätsbegriffs enthalte. Die Schrift von Erast, die erst 1589 gedruckt wurde, aber vorher in vielen handschriftlichen Exemplaren verbreitet war, ist Anlaß geworden, in der angelsächsischen und schottischen Kirchengeschichte die Theorie der Unterordnung der Kirche unter die Staatsgewalt als Erastianismus zu bezeichnen. Hugo Grotius wie Pierre Jurieu sind unter anderem bekannte Vertreter der erastinianischen Position im 17. Jahrhundert gewesen. Anlaß, Ziel und Charakter der Schrift des Erastus werden sorgfältig auseinandergesetzt und den zeitgenössischen Anschauungen gegenübergestellt. In dieser Untersuchung der Staatsauffassung Erasts im Verhältnis zu den Züricher und Genfer Lehren liegt das Hauptverdienst des letzten Teils, nicht so sehr in der etwas willkürlichen Annäherung an Bodin. Um darüber heute etwas auszusagen, bedarf es auch einer Berücksichtigung der spanischen spätscholastischen Staatsphilosophie.

Berlin-Steglitz *Gerhard Oestreich*

Rudolf Říčan: Das Reich Gottes in den böhmischen Ländern. Geschichte des tschechischen Protestantismus. Ins Deutsche übersetzt von *Bohumír Popelář*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1957. 245 S., Brosch.

Mit der Überschrift will der Verfasser, Professor der Kirchengeschichte an der evan-

gelisch-theologischen Comenius-Fakultät zu Prag, gewiß nicht sagen, daß in seinem Vaterlande nur auf protestantischem Boden Gottes Reich im Kommen sei. Wohl aber entspricht dieser Titel der gehorsamen Dienstbereitschaft im Königreich Christi, die der böhmische Protestantismus von den hussitischen wie auch den brüderischen Vätern ererbt hat, und die ihn dem calvinistischen wie auch dem angelsächsischen Christentum (bei allen Unterschiedlichkeiten) nähert.

Von den fünfzehn Abschnitten behandeln die ersten drei die vorhussitische Zeit, die nächsten drei Johann Hus und die nach ihm benannte Bewegung, der siebente die Brüder-Unität. Die Abschnitte VIII bis XI verfolgen die Schicksale der Utraquisten und der Brüder zur Zeit der europäischen Reformation und der Gegenreformation durch die schwere Verfolgungszeit bis zum Toleranzpatent von 1781. – Mit diesem schloß *J. Th. Müllers* schon vergriffene dreibändige „Geschichte der böhmischen Brüder" (Herrnhut 1922–1931), die ja auch nicht den gesamten tschechischen Protestantismus umfaßt. – Říčan führt in den letzten vier Kapiteln seine Darstellung bis zur Gegenwart fort. Sie ist gerade dort besonders wertvoll, wo er die von ihm selbst bewußt miterlebte Entwicklung seit und nach dem ersten Weltkrieg und seit 1938 beschreibt. So füllt sein Buch eine Lücke im deutschen Schrifttum. Manchem Leser mag es beim Studium bewußt werden, wie wenig wir doch mit der bewegten und schicksalsreichen Vergangenheit und der spannungsvoll lebendigen Gegenwart unserer uns räumlich so nahen Glaubensbrüder vertraut sind.

Höhepunkte bilden die Schilderungen des Reformators J. Hus (S. 27–35) und des Brüderbischofs J. A. Comenius (S. 131–136); die letztere ist besonders eindrucksvoll und ansprechend. Als Hussens Geburtsjahr ist 1371 vermerkt – im Unterschied zu verschiedenen deutschen Nachschlagewerken, wo man noch liest: „geb. um 1369" (vgl. z. B. das Evangelische Kirchen-Lexikon, Göttingen 1958, Band II, Sp. 218). Im gleichen Lexikon wird ebenso wie im Lehrbuch für den Geschichtsunterricht im 10. Schuljahr der DDR (Berlin 1956, S. 188) die 1409 durchgeführte Tschechisierung der Universität Prag auf Hus zurückgeführt, während R. feststellt: „Hus ... hatte keinen direkten Einfluß auf die königliche Entscheidung; er lag damals schwer krank. Freilich stimmte er ... der Änderung zu" (S. 31). – Auf die ökumenische Ausrichtung und Bedeutung gerade der Unitas fratrum wird mehrfach hingewiesen. Auf den letzten Seiten bemüht sich der Verfasser, dem Leser die bußfertig-glaubensfreudige Haltung nahezubringen, die seine Kirche besonders unter J. L. Hromadkás Einfluß im marxistischen Staat vertritt.

Das Buch ist flüssig und mit bewundernswerter Beschränkung auf das Wichtigste geschrieben. Man spürt ihm die innerste Anteilnahme des Verfassers ab. – Ein ähnliches Werk aus seiner Feder ist auch in der DDR demnächst zu erwarten.

Man begrüßt die Beigabe einiger Abbildungen und einer Landkarte. Auf dieser sind die Namen kleinerer Orte leider schwer zu erkennen. Auch sucht man dort vergeblich das S. 111 und 245 erwähnte Groß-Meseritsch (Velké Meziříčí). – Im Schrifttums-Verzeichnis, das freilich nicht vollständig sein will, sähe man gern einen Hinweis auf *W. Stökels* gründliche Arbeit über G. Tranoscius im „Kyrios", 1937, S. 188–224. – Recht praktisch ist eine ausführliche Anleitung zur Aussprache des Tschechischen. – Um noch besser zum Nachschlagen zu dienen, sollte das Werk entweder eine genauere Inhaltsübersicht oder ein Namensverzeichnis enthalten. Auch würde die Verwendung von gesperrter oder Kursiv-Schrift – etwa für wichtige Namen – den Gebrauch erleichtern.

Die geringfügigen Wünsche sollen den Dank nicht trüben, den wir dem Verlag, dem Übersetzer, vor allem aber dem Verfasser schulden, von dem die Verlagsanzeige auf

dem Buchumschlag mit Recht sagt, er habe diese Geschichtsdarstellung in einer Weise geschrieben, „wie nur ein Christ es tun kann, der weder der Verbitterung noch der Einseitigkeit verfallen ist".

Sonnewalde (Niederlausitz) *A. Starke*

Léon-E. Halkin: La Réforme en Belgique sous Charles-Quint (Collection Notre Passé). Brüssel: La Renaissance du Livre 1957. 131 S.

Man hat an dieser Schrift, die die bisher fehlende Synthese unserer Kenntnis von den reformatorischen Strömungen auf dem Boden des heutigen Belgien zur Zeit Karls V. geben will, bemängelt, daß in ihr zu viel von den Ketzerprozessen und zu wenig von den reformatorischen Regungen selber die Rede sei. In der Tat nimmt in ihr die Darstellung der Bekämpfung des Protestantismus in seinen verschiedenen Erscheinungsformen einen breiten Raum ein, während die neuen Lehren selber, ihre Ausbreitung über Karls Erblande sowie das Fürstbistum Lüttich und die reformatorische Frömmigkeit vergleichsweise nur kurz behandelt werden. Das wäre zweckmäßigerweise im Titel der Schrift durch einen einschränkenden Zusatz zum Ausdruck gebracht worden.

Auf der anderen Seite ist die Gewichtsverlagerung der Darstellung auf die Bekämpfung der Reformation durchaus nicht zufällig, sondern eine unmittelbare Folge der besonderen Quellenlage, der sich der Verfasser bei seinen Untersuchungen gegenübersah und an der vor ihm alle Spezialdarstellungen der Reformationsgeschichte in den südlichen Niederlanden gescheitert waren. Hatte er es doch insbesondere bei den südniederländischen Erblanden der Habsburger mit Gebieten zu tun, in denen alle reformatorischen Regungen von Anfang an konsequenter und systematischer bekämpft worden sind als wohl irgendwo sonst im Reich und wo infolgedessen die Reformation, so wenig sich ihr Einfluß jemals unterbinden ließ, während der ganzen Regierung Karls V. eine ausgesprochene Untergrundbewegung blieb, die ihre Spuren vor der Inquisition soviel wie möglich verwischte. Auch nach 1555 haben sich die Voraussetzungen für ihre literarische Behandlung in den südlichen Niederlanden bekanntlich nicht gebessert. Infolgedessen bilden hier neben den Ketzeredikten die Prozeßakten, Martyrologien und chronikalischen Mitteilungen über Ketzerverfolgungen weithin die einzigen konkreten Unterlagen für die Darstellung der reformatorischen Regungen. Nur allzu spärlich werden sie ergänzt durch Augenzeugenberichte wie Dürers Tagebuchnotizen von seiner niederländischen Reise (1520/21), den Brief Herzog Johanns von Jülich an den Lütticher Fürstbischof Everhard von der Marck über die Umtriebe der Wiedertäufer (1533), den Bericht des spanischen Lutheranhängers Enzinas an Melanchthon über seine Erlebnisse in südniederländischen Gefängnissen (1543) sowie den Briefwechsel niederländischer Protestanten mit den Straßburger Reformatoren (Anfang der 40er Jahre). Deshalb muß man dem Verfasser Dank wissen, daß er das spröde und sehr verstreute Quellenmaterial und Schrifttum mit Umsicht gesammelt und zu dem jetzt vorliegenden Gesamtbild verarbeitet hat. Auch die Leidenschaftslosigkeit und wägende Umsicht, mit der das geschehen ist, verdient hohe Anerkennung. Eine eingehende Übersicht über die Quellen und das Schrifttum ermöglicht die weitere Einarbeitung auch in die Einzelprobleme.

Wichtigstes Ergebnis der Untersuchung für die Reformationsgeschichte scheint mir der Nachweis, daß es trotz aller rigorosen Bekämpfung niemals gelungen ist, die protestantischen Regungen in den südlichen Niederlanden jemals ganz zu unterdrücken. Die nicht eben geringe Zahl der Persönlichkeiten von Rang und Stellung, die der Reformation in irgendeiner Form zuneigten – man findet unter ihnen den Maler Bernd

van Orley, den Geographen Gerard Mercator, den Beichtvater der Statthalterin Maria und den Urenkel Philipps d. Guten von Burgund –, sind dafür ein beredtes Zeugnis. Überraschend groß ist auch die Zahl der Drucker, denen wegen ihrer protestantischen Neigungen der Prozeß gemacht wurde. Zu Beginn der 30er Jahre verdient die Verbindung des Täufertums mit den angrenzenden nordniederländischen und nordwestdeutschen Gebieten Beachtung; wie im Reich zählte es auch in den Niederlanden die verhältnismäßig größte Zahl Märtyrer. Seit dem Aufkommen des Calvinismus knüpften sich ferner engere Beziehungen zu Straßburg und Genf einerseits, England, Emden und Wesel andererseits. Im Hennegau und in Französisch-Flandern war die pikardische Abkunft Calvins dem Vordringen seiner Lehre förderlich. Mit die eingehendsten Aufschlüsse erhalten wir über das Funktionieren der Inquisition, das In- und Nebeneinander von staatlichen und kirchlichen, zentralen und örtlichen Zuständigkeiten bei ihr und über die sehr verschiedenartigen Gesichtspunkte bei ihrer Anwendung. Neben kaltherzigen Fanatikern standen Inquisitoren, die vor allem zu überzeugen suchten und die erbarmungslosen Ketzeredikte Karls V. als eine schwere Belastung empfanden.

Münster *Fr. Petri*

H. Thieme: Die Ehescheidung Heinrichs VIII. und die europäischen Universitäten (Juristische Studiengesellschaft Karlsruhe, Schriftenreihe Heft 31). Karlsruhe: C. F. Müller, 1957. Pp. 24, 1,80 DM.

The story of Henry VIII's divorce from his first wife was full of feints and futile moves, but the most futile of all was his appeal to the opinions of selected European universities. In itself the idea was fairly obvious: since it was argued that the whole issue turned upon the interpretation of certain disputed theological and canonistic points, it was a reasonable thing to put the questions involved before as many experts as possible. However, the issue had never been so academic as that, and by 1530 politics were firmly in charge. In consequence, the opinions, collected with much expenditure of effort and money, were never put to any practical use; there could be no practical use for them. Nevertheless, Professor Thieme was right to have a look at the business, and it is only to be regretted that in the circumstances of his lecture he could hardly do more than touch on it. After briefly describing the whole history of Henry VIII's first marriage, he had nothing like enough space really to dissect the appeal to the universities. He therefore adds little to our understanding of the Divorce and the break with Rome. One is grateful to have the legal points set out so clearly, and his discussion of three selected opinions (all hostile to Henry) steps outside the range of the familiar story.

Perhaps, however, one may raise a question of some importance and delicacy. Professor Thieme has no doubt that Henry was in the wrong, and he is inclined (with reservations) to regard his conscientious scruples–which he takes pains to stress–as less significant than his passion and power. This is acceptable enough. But when the whole story is made to turn so exclusively on a narrowly legalistic discussion with moralising overtones, one feels that its reality has escaped the writer. The situation involved religious and political problems of great complexity into which bias enters even at this date with excessive ease. Thus it is disquieting to find that Professor Thieme accepts the testimony of the imperial ambassador Chapuys, a notorious partisan, with never a quiver of doubt; it really will not do to consider him 'allwissend', though Chapuys certainly liked to give that impression. There is even a suggestion that the

author might not reject the long discredited *canard* about the alleged poisoning of Catharine of Aragon. Although we are at first shown that Henry had a case in canon law, this fact is quickly forgotten. Is there really much force in the argument that a marriage of dubious validity can become legally sound through passage of time and *consuetudo*? Not only Henry VIII might find such an argument insufficient to stifle a scruple of conscience.

Moreover, Professor Thieme appears to underestimate the place of law in Henry VIII's England and Henry VIII's proceedings. It is not true that legality meant no more to him than the adaptation of the law to his changing domestic circumstances. Like all the Tudors he looked instinctively to the law for guidance in his doings, and only an exaggerated respect for legalism can explain the prolonged attempt to get papal approval for the Divorce. Like all law, that of England could at times be stretched, and it is true that in the course of the whole business English statesmen discovered the dangerous principle of legislative sovereignty. But any view which so simplifies the situation as to see nothing in it but the play of will and power mistakes the nature of Tudor government. It would be more fruitful, perhaps, to enquire whether we have here not a conflict between laws–between the canon law on the one side and the English common law on the other–but this would admittedly be outside Professor Thieme's purpose. It should be said that his condemnatory approach has plenty of authority behind it. Nevertheless, since it prejudges the issue it is one that should by now be abandoned.

Clare College, Cambridge *G. R. Elton*

H. C. Porter: Reformation and Reaction in Tudor Cambridge. Cambridge: University Press 1958. Pp. XI, 462, 52s. 6d.

The importance of the University of Cambridge to the English Reformation has long been recognised, but no one so far has really gone beyond some easy generalisations about Cranmer, Parker and Whitgift. Dr. Porter has filled the gap. His study of an academic society, affected by a major intellectual storm to which it itself contributed a good deal, is divided into three parts. A prologue touches upon the salient points of pre–1558 Tudor Cambridge–the humanism of Fisher and Erasmus, the early Cambridge reformers, and the Protestant exiles of Mary's reign. Though this tells little that is new, it satisfactorily fills in familiar outlines. However, Dr. Porter rather spoils his case for including this section at all by his argument that the Marian exiles marked an end rather than a beginning: to him Elizabethan puritanism at Cambridge was not linked with those who tasted of the Continental Reformation during the period of Catholic reaction in England. This would be a doubtful conclusion on the larger stage of the national Church, and he cannot make it entirely convincing for his Cambridge concerns. His point (not, perhaps, too well brought out) is that the returning "Cambridge exiles" ceased to be university men; but if they transferred their Cambridge attitudes to other spheres, does this cancel all links between Elizabethan and early–Tudor Protestantism at Cambridge?

The core of Dr. Porter's study is contained in his second section, "The Puritans and Authority". With great learning and acumen, but with some lack of organisation, he discusses the academic controversies of Elizabeth's reign which split the University, and often individual Colleges, in two or more parts. Above all, he demonstrates that Elizabethan Cambridge was not exclusively or even overwhelmingly puritan; not only

did the real puritans have to contend with energetic and entrenched authority of an Anglican kind, but throughout the period there remained enclaves of a more conservative sort still. At the same time it is plain that puritanism on the whole succeeded in capturing the minds of the younger, more ardent, and infinitely more vocal scholars. Dr. Porter immerses himself and his readers in these battles with a thoroughness which excites admiration but does not altogether still doubt. University dons are liable to turn all things into issues of principle, and if the stresses of a highly-charged society burst out in a proliferation of religious controversy this proves not only (as it does) the reality of these matters to the participants but also, in face of the total lack of reality behind the battle, the unwisdom of overlooking the trivial and personal in these conflicts. Though in the fenced garden of the University the Cambridge puritans stridently remade the world, the Church and God in images suitable for the extremes of Calvinistic logic, it is highly significant that once they got outside they tended to compromise with rigour and often became good pastors by dint of forgetting their obsessions.

This point is underlined in the last section of the book which analyzes the theological position of Cambridge puritanism and is easily the most striking part of the work. It is usual today to deplore the fact that historians acquire freedom from bias in matters of theology only by lack of knowledge: Dr. Porter himself permits the intrusion of a gibe. He can certainly not be charged on either count. He knows a great deal, and everyone who wishes to understand Elizabethan and Jacobean England would do well to read him with care. But neither is he quite free from bias, for he appears to lean firmly towards High Church doctrines of the kind represented in this period by Lancelot Andrewes. The bias comes out especially in his discussion of Whitgift. While it is usually held that temperamentally and intellectually Whitgift and the puritans –persecutor and persecuted–were of a kind, Dr. Porter would have us believe that Whitgift was not really a Calvinist. He shows his differences from the more esoteric forms of puritanism, but it is difficult to follow him in his view that Whitgift stood, with Andrewes and Overall, for a better Anglican tradition than did Perkins and Preston. Dr. Porter is too concerned to unmask the puritans' arrogant claim to represent Protestantism in England against what to them was popery and is to him the true line of inheritance. Whitgift surely belonged to neither faction; he believed in the real Elizabethan *via media* of a Church "high" in organisation but Calvinist in theology.

This review must not hide the fact that Dr. Porter's main concern is throughout with Cambridge, a task he discharges most worthily. However, it is a measure of his real success that one tends to forget the narrower subject in the light he throws on the whole Elizabethan Church. The book has its weaknesses. The arrangement, especially of the second section, leads to repetition and verbosity; the political implications of puritanism are too much ignored; and Dr. Porter's very personal style, attractively ironical as it can be, can also get out of hand. What matters is that he has written an important book on a fascinating subject; that he has illuminated not only his own field but much surrounding territory; and that he has done so in a manner which, if it sometimes stimulates argument, also makes him a pleasure to read.

Clare College, Cambridge *G. R. Elton*

Werner Buddecke: Die Jakob Böhme-Ausgaben: Ein beschreibendes Verzeichnis. 2. Teil: Die Übersetzungen (Arbeiten aus der Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen,

Hainbergschriften, N.F., hg. *Karl Julius Hartmann*, Band 2). Göttingen: Verlag Dr. Ludwig Häntzschel 1957. Pp. XVIII, 268.

The present work of Dr. Werner Buddecke of Göttingen (completing Part I, the German bibliography of Boehme, which appeared in 1937) forms one of the basic forerunners and foundations of an important new wave of interest – a significant and definite renaissance of Jacob Boehme in the recognition of world-wide thought.

A few years, 1951 through 1958, have witnessed the appearance of the University of Michigan's (first) English translation of Berdyaev's "Unground and Freedom" as an introduction to a re-issue (1958) of Earle's English translation of Boehme's "Von Sechs Punkten"; a re-issue of W. Scott Palmer's "The Confessions of Jacob Boehme" (Harper, 1954); a re-edition of the finest English translation of Boehme's "Vom Übersinnlichen Leben" (Ungar, 1957), most of which comprises the magnificent renditions of Dr. Francis Lee, who was so closely studied by William Law; a re-issue of Hartmann's "Jacob Boehme: Personal Christianity" (Ungar, 1957); the first work devoted to the thought of Boehme's previously neglected great commentator, Dionysius Andreas Freher (Columbia University Press, 1951); and the inception of the *Jacob Boehme Quarterly*, in 1952.

Dr. Buddecke's volume is complete in itself, and deals exhaustively with every translation of any of Boehme's writings that appeared up to January 1, 1957, in either Latin, Dutch, English, Welsh, French, Italian, Danish, Norwegian, Swedish, or Russian, in that order. Although inclusion of sub-section designations like *Werke, Teilsammlungen, Auszüge, Einzelne Schriften* in the Table of Contents would have aided the student, yet the four indices are complete and invaluable, more than making up for the comparative sketchiness in the Table of Contents. A valuable notice of manuscript translations is also included. In a necessary section on doubtful and false titles and attributions a long-standing error is corrected (p. 222): "William Law is neither the translator nor the editor of the incomplete collected edition [London, 1764–1781]." Overdue mention is also rightly given Dr. Francis Lee.

As a work of fundamental bibliographical scholarship this book finds a high place; it is a worthy and indispensable companion to Part I, which dealt only with editions of Boehme in the original. In the present volume we gain a clear picture of the spread of Boehme's influence through Europe and America. Assembled with great knowledge, understanding, and skill, Dr. Buddecke's work is a mine of information whose rich veins will continue to be worked by decades of Renaissance and Reformation specialists as well as those more interested in Boehme himself and his tradition of thought.

Locarno *C. A. Muses*

Notice

The Foundation for Reformation Research, St. Louis, Missouri, was organized in 1957 to collect manuscripts, pamphlets, and books from or about the Reformation era on microfilm. Its headquarters are located on the campus of Concordia Seminary. An initial grant of $ 75 000, payable over a five-year period, came from the Aid Association for Lutherans, a fraternal life insurance company, to make the venture possible. Dr. Ernest G. Schwiebert, author of *Luther and His Times: the Reformation from a New Perspective*, was appointed Executive Director of the Foundation. Mr. George S. Robbert has served as a full-time Assistant to the Executive Director.

Officers of the Foundation are: President, Dr. Alfred O. Fuerbringer, President of Concordia Seminary, St. Louis; Vice-President, Dr. Harold J. Grimm, Chairman of the Department of History of Ohio State University, Columbus, Ohio; Secretary-Treasurer, Dr. Carl S. Meyer, Acting Director of the School for Graduate Studies of Concordia Seminary, St. Louis. Other members of the Board of Directors are: Dr. Roland H. Bainton, New Haven, Connecticut; Dr. Jaroslav Pelikan, Chicago, Illinois; Prof. Conrad I. Frey, Saginaw, Michigan; Dr. John T. McNeill, East Middlebury, Vermont; Mr. Herbert Knoff, Valparaiso, Indiana; Dr. Frederic Niedner, St. Charles, Missouri; Mr. John Fleischli, St. Louis; Prof. Edgar Krentz, St. Louis; and Dr. Theo. G. Tappert, Philadelphia.

To date the Foundation has gathered an extensive bibliography of materials to be filmed. During July and August (1959) Dr. Schwiebert made a survey trip through twelve European countries to locate resources and to solicit the help of European scholars for the enterprise.

Within a year, it is hoped, sufficient materials will be on hand on microfilm in St. Louis to make it worthwhile for scholars to use the resources of the Foundation for research purposes. With the vast holdings in the Pius XII Memorial Library at St. Louis University a large depository will be available for significant developments in Reformation research.

Alphabetisches Verzeichnis der in den Jahrgängen 49 und 50 besprochenen selbständigen Schriften[1]

Aland, K.: Hilfsbuch zum Lutherstudium, Jg. 49, S. 334.

Aupperle, H. (Hg.): Bildkatalog über Drucke aus der ersten Hälfte des 16. Jh. 1.–3. Lieferung, S. 143.

Bembo, P.: Gli Asolani (translated by R. B. Gottfried), S. 100.

(*Bender, H. S.*): The Recovery of the Anabaptist Vision – A Sixtieth Anniversary Tribute to H. S. Bender, S. 277.

Benoît, J. D.: Calvin directeur d'âmes, S. 74.

Berger, H.: Calvins Geschichtsauffassung, S. 73.

Bergsten, T.: Pilgram Marbeck und seine Auseinandersetzung mit Caspar Schwenckfeld, S. 121.

Bizer, E.: Fides ex auditu – Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit durch Martin Luther, S. 106.

Blanke, F.: Brüder in Christo – Die Geschichte der ältesten Täufer-Gemeinde (Zollikon1525), S. 123.

Bohatec, J.: Budé und Calvin, S. 69.

Bornkamm, H.: Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, S. 106.

–: Luther's World of Thought (translated by M. H. Bertram), S. 275.

Bouwsma, W. J.: Concordia mundi – The Career and Thought of Guillaume Postel (1510–1581), S. 130.

Buddecke, W.: Die Jakob-Böhme-Ausgaben, 2. Teil, S. 284.

Calvin, J.: Predigten über das 2. Buch Samuelis (hg. v. H. Rückert), S. 64–65.

–: Institution de la Religion Chrétienne (Neuausgabe der Société Calviniste de France), S. 65.

–: Unterricht in der christlichen Religion (übers. v. O. Weber), S. 66.

–: Mußte Reformation sein? Calvins Antwort an Kardinal Sadolet (übers. v. G. Gloede), S. 66.

–: John Calvin on God and Political Duty (ed. by J. T. McNeill), S. 66.

Claußen, B.: Niederdeutsche Bibliographie, Bd. 3, Teil 1, S. 115.

Davies, G.: The Restoration of Charles II, 1658–1660, S. 140.

Denck, H.: Schriften, 2. Teil (hg. v. W. Fellmann), S. 120.

Dolan, J. P. (C. S. C.): The Influence of Erasmus, Witzel and Cassander in the Church Ordinances and Reform Proposals of the United Duchees of Cleve during the middle Decades of the 16th Century, S. 128.

Dowey, E. A.: The Knowledge of God in Calvins Theology, S. 71.

Elton, G. R.: England under the Tudors, S. 135.

Fabian, E.: Die Entstehung des Schmalkaldischen Bundes und seiner Verfassung 1529–1531/33, S. 112.

–: Dr. Gregor Brück 1557–1957 – Lebensbild und Schriftwechselverzeichnis, S. 113.

Ferm, V.: Pictorial History of Protestantism, S. 101.

Franzen, A.: Die Kelchbewegung am Niederrhein im 16. Jh., S. 125.

Goeters, J. F. G.: Ludwig Hätzer (ca. 1500 bis 1529), S. 119.

Guggisberg, H. R.: Sebastian Castellio im Urteil seiner Nachwelt vom Späthumanismus bis zur Aufklärung, S. 129.

Halkin, L. E.: La Réforme en Belgique sous Charles-Quint, S. 281.

Hillerdal, G.: Gehorsam gegen Gott und Menschen – Luthers Lehre von der Obrigkeit und die moderne Staatsethik, S. 105.

Hyma, A.: Renaissance to Reformation, S. 98.

Kiwiet, J. J.: Pilgram Marbeck, S. 121.

Krusche, W.: Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin, S. 71.

1. Sofern kein Jahrgang angegeben ist, beziehen sich die Seitenzahlen auf den 50. Jahrgang.

Linde, S. v. d.: De leer van den Heiligen Geest bij Calvijn, S. 73.

(*Lortz, J.*): Festgabe Joseph Lortz, S. 270.

Luther, M.: Von der Freiheit eines Christenmenschen (hg. v. L. E. Schmitt), Jg. 49, S. 336.

–: Ausgewählte deutsche Schriften (hg. v. H. Volz), Jg. 49, S. 336.

–: Luther's Works, Vol. 1, Lectures on Genesis, Chapters 1–5 (ed. by J. Pelikan), S. 274.

–: Luther's Works, Vol. 13, Selected Psalms II (ed. by J. Pelikan), S. 102.

–: Luther's Works, Vol. 14, Selected Psalms III (ed. by J. Pelikan), S. 275.

–: Luther's Works, Vol. 21, The Sermon on the Mount (Sermons) and the Magnificat (ed. by J. Pelikan), Jg. 49, S. 335.

–: Luther's Works, Vol. 22, Sermons on the Gospel of St. John, Chapters 1–4 (translated by M. H. Bertram, ed. by. J. Pelikan), S. 102.

–: Luther's Works, Vol. 31, Career of the Reformer I (ed by H. J. Grimm), S. 103.

Mecenseffy, G.: Geschichte des Protestantismus in Österreich, S. 115.

Näf, W.: Vadian und seine Stadt St. Gallen, Bd. 2 (1518–1551), S. 118.

Neuser, W. H.: Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons, S. 276.

Pfister, O.: Calvins Eingreifen in die Hexer- und Hexenprozesse von Peney 1545 nach seiner Bedeutung für Geschichte und Gegenwart, S. 67.

Pollet, J. V. (O. P.): Martin Bucer I, S. 111.

Porter, H. C.: Reformation and Reaction in Tudor Cambridge, S. 283.

Reibstein, E.: Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca, S. 133.

Říčan, R.: Das Reich Gottes in den böhmischen Ländern – Geschichte des tschechischen Protestantismus, ins Deutsche übersetzt von B. Popelář, S. 279.

Rupprich, H.: Dürer, Schriftlicher Nachlaß I, S. 113.

Sarton, G.: Six Wings: Men of Science in the Renaissance, S. 131.

Saunders, J. L.: Justus Lipsius, S. 132.

Schraepler, H. W.: Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen 1525–1618, S. 118.

Schubert, F. H.: Ludwig Camerarius 1573–1651, S. 138.

Smits, L.: Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin I, S. 69.

Spitz, L. W.: Conrad Celtis, S. 268.

Stange, C.: Die Anfänge der Theologie Luthers, S. 104.

Stuermann, W. E.: A critical study of Calvin's concept of faith, S. 71.

Stumpf, J.: Schweizer- und Reformationschronik II (hg. v. E. Gagliardi, H. Müller, F. Büsser), S. 117.

Sykes, N.: William Wake Archbishop of Canterbury 1657–1737, S. 141.

Thieme, H.: Die Ehescheidung Heinrichs VIII. und die europäischen Universitäten, S. 282.

Torrance, T. F.: Calvins Doctrine of Man, S. 70.

Trusen, W.: Um die Reform und Einheit der Kirche – Zum Leben und Werk Georg Witzels, S. 126.

Volz, H., u. *Ulbrich, H.* (Hg.): Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte von Martin Luthers Schmalkaldischen Artikeln1536–1574, S. 104.

Wackernagel, H. G. (Hg.): Die Matrikel der Universität Basel II, S. 277.

Wallace, R. S.: Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament, S. 71.

Wandruszka, A.: Reichspatriotismus und Reichspolitik zur Zeit des Prager Friedens von 1635, S. 139.

Weerda, J.: Holbein und Calvin – Ein Bildfund, S. 67.

Weis-Müller, R.: Die Reform des Klosters Klingental und ihr Personenkreis, S. 99.

Wendel, F.: Calvin, S. 68.

Wenger, J. C. (ed.): The Complete Writings of Menno Simons, S. 123.

Wesel-Roth, R.: Thomas Erastus, S. 278.

NEUERSCHEINUNG

Elsaß I

Stadt Straßburg 1522-1532

Quellen zur Geschichte der Täufer, Band VII. Mit Benutzung des von Johann Adam gesammelten Materials bearbeitet von Manfred Krebs und Hans Georg Rott. 599 Seiten. Leinen 54,– DM. Dieses Werk erscheint als Band XXVI der Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, herausgegeben vom Verein für Reformationsgeschichte.

Für die Quellensammlung zur Geschichte der Täufer war die Herausgabe eines elsässischen Bandes von Anfang an vorgesehen und durch den bekannten elsässischen Kirchenhistoriker Pfarrer Johann Adam in langjähriger Arbeit vorbereitet worden. Nach dem Tod des Bearbeiters hat der zweite Weltkrieg eine jahrelange Stockung verursacht, so daß erst jetzt nach erneuter Durchforschung der einschlägigen Archive und nochmaliger Nachprüfung des gesammelten Materials mit der Veröffentlichung begonnen werden kann. Die Fülle der Quellenzeugnisse macht dabei eine Verteilung des Stoffes auf mehrere Bände erforderlich. Der vorliegende Band, der die Akten der Stadt Straßburg bis zum Jahre 1532 umfaßt, führt in einen Mittelpunkt der geistigen Auseinandersetzungen der Reformationszeit. Er enthält die bedeutsamen Zeugnisse für die Stellungnahme der Straßburger Kirchenleiter Bucer und Capito zu Hauptvertretern der Sektenbewegung wie Joh. Denck, Jakob Kautz, Pilgram Marbeck und Caspar Schwenckfeld.

IN VORBEREITUNG

Elsaß II

Stadt Straßburg 1533-1535

Quellen zur Geschichte der Täufer, Band VIII. Dieses Werk wird als Band XXVII der Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte erscheinen.

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

Das Archiv für Reformationsgeschichte erscheint bis auf weiteres in 2 Halbjahrsheften zu je 9 Bogen (144 Seiten). 2 Hefte bilden einen Band (Jahrgang).

Bezugspreis: jährlich 26 DM bzw. $ 6; für Mitglieder der beiden Gesellschaften: 20,80 DM bzw. $ 5.

Die Mitglieder der American Society for Reformation Research zahlen an den Schatzmeister Prof. Karl H. Dannenfeldt, Department of Social Studies, Arizona State College, Tempe, Arizona.

Manuskripte und Besprechungsstücke aus Amerika werden erbeten an Prof. Harold J. Grimm, Department of History, 216 North Oval Drive, The Ohio State University, Columbus 10, Ohio;
in Europa an Prof. Gerhard Ritter, Freiburg i. Br., Mozartstraße 48.

Eine Bürgschaft für die Besprechung der einlaufenden Schriften wird nicht übernommen.

The Archiv für Reformationsgeschichte appears semi-annually, each issue consisting of 144 pages. One volume comprises two issues.

The subscription price is 26 DM or $ 6 a year. For members of either society it is 20,80 DM or $ 5 a year.

American subscribers are asked to send their subscriptions to Prof. Karl H. Dannenfeldt, Department of Social Studies, Arizona State College, Tempe, Arizona.

Manuscripts, books for review, and all communications concerning editorial matters originating in the United States should be sent to Professor Harold J. Grimm, Department of History, 216 North Oval Drive, The Ohio State University, Columbus 10, Ohio. Those originating in Europe should be sent to Professor Gerhard Ritter, Freiburg i. Br., Mozartstraße 48.